Чжан Бо-дуань

悟眞篇

Главы
о прозрении
истины

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»





I

Серия основана в 1993 году

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины
(У чжэнь пянь)



Предисловие, перевод с китайского
и комментарии Е. А. Торчинова

Санкт-Петербург

1994

ББК Э342-420

Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). — Пер. с кит., предисл. и коммент. Е. А. Торчинова. — СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1994. — 346 с.
ISBN 5-85803-010-6

«Главы о прозрении истины» представляют собой фундаментальный текст, посвященный методологии, теории и практике даосской «внутренней алхимии» (*нэй дань*). «Внутренняя алхимия», называемая часто также «даосской йогой», представляет собой сложный комплекс психофизических упражнений, направленных на достижение конечной цели даосской религии — бессмертия, совершенства и единения со всем сущим. Упражнения внутренней алхимии активно используются и в современной гимнастике *ци гун*, авторитеты которой рассматривают сочинение Чжан Бо-дуаня в качестве классического труда по *ци гун*.

Настоящее издание включает в себя первый полный перевод на русский язык текста «Глав о прозрении истины», сопровождающийся подробным терминологическим и религиоведческим комментарием; а также вступительную статью, представляющую собой оригинальное исследование даосского учения о бессмертии и путях его обретения.

В оформлении книги использованы гравюры к ксилографическому изданию «Дао цзана», а также элементы минских и цинских народных картин.

ББК Э342-420

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с ведома издательства.

ISBN 5-85803-010-6

© Центр «Петербургское Востоковедение», 1994

© Е. А. Торчинов, предисловие, перевод, комментарии, 1994

Торговая марка

От издательства

Уважаемый читатель!

Изданием перевода сочинения Чжан Бо-дуаня «Главы о прозрении истины» наше издательство открывает новую книжную серию **«Памятники культуры Востока»**. Серия образована для публикации переводов памятников древней и средневековой словесности стран Востока: под ее названием увидят свет ранее не публиковавшиеся на русском языке произведения, в настоящее время относимые к художественной литературе, а также произведения дневникового характера, эссе, исторические и философские памятники.

ВВЕДЕНИЕ



Религиозная доктрина даосизма:
учение о бессмертии и путях его обретения

Центральная проблематика религиозной доктрины даосизма — учение о бессмертии. даосская доктрина бессмертия (точнее, ее интерпретация различными теоретиками даосизма) претерпевала определенные изменения на протяжении исторического развития этой религии.

Однако весь основной набор идей и концепций, лежащих в фундаменте данной доктрины, оставался неизменным, будучи инвариантом всех исторически менявшихся вариантов ее интерпретации.

Учение об обретении бессмертия стало сотериологической целью даосизма в силу отсутствия в древней китайской религии сколько-нибудь развитого учения о бессмертии души. Т. е. оно коренится в тех же специфических чертах китайской культуры, что и натурализм древнекитайской философии. Вместе с тем древнейшие представления о загробном существовании, при всей их зачаточности и аморфности, отразились в определенной мере в даосизме, став одновременно и идейной почвой, на которой формировалась даосская доктрина, и тем, от чего даосизм отталкивался. Двойственность даосизма как национальной религии Китая заключалась в том, что, с одной стороны, он был тесно связан с архаичными верованиями, а с другой — отталкивался от них, отказывался признавать эти верования и представления в их непосредственности, не пропустив их содержание через свою рефлектирующую мысль. В связи с этим следует отметить, что аморфные и расплывчатые представления, если не о бессмертии, то по крайней мере о выживании души после смерти тела, существовавшие в древности и сохранившиеся в народных верованиях, не только никогда (по крайней мере до буддизма, стимулировавшего дискуссии о неуничтожимости духа) не стали объектом философской рефлексии, но и активно опровергались и отвергались авторами философских трактатов.

Уже в силу этого даосизм, выделившийся из тотальности архаической религиозности, не только не пошел по пути развития этих представлений, но, наоборот, противопоставил, с одной стороны, им, а с другой — и им, и просвещенному скептизму мыслителей типа Ван Чуна свою доктрину бессмертия человека как целостного психосоматического органического единства. Однако же и эта специфи-

чески даосская доктрина имела корни в архаической религии — в культе долголетия, характерном для чжоусцев, экстатическом шаманизме Чу и культе небожителей царств Ци и Янь.

Чтобы правильно оценить содержательный аспект генезиса даосского учения о бессмертии, необходимо хотя бы вкратце рассмотреть те представления о жизни и смерти, которые или предшествовали даосизму или же существовали в период его генезиса.

В настоящее время благодаря археологическим открытиям китайских ученых (прежде всего в Чанша-Мавандуй) источниковедческая база для исследования такого рода значительно окрепла, что позволило сделать более надежные, чем в прошлом, выводы по данному вопросу. В настоящее время ряд исследователей (прежде всего М. Лёве и Юй Ин-ши) предложили свои реконструкции религиозных представлений древних китайцев о смерти и бессмертии, что значительно облегчает анализ генезиса доктрины даосизма.

Предварительно подчеркнем еще раз, что даосизм создал свое учение о физическом бессмертии: во-первых, в силу неразвитости учения о духовном бессмертии в древнем Китае; во-вторых, по причине того, что философская традиция отрицательно оценивала зачатки такового, квалифицируя их как «вульгарные и низменные», что делало для даосизма бесперспективным развитие существовавших зачатков соответствующей веры; в третьих, в силу наличия предпосылок веры в физическое бессмертие через бесконечное продление жизни, изменение своего статуса в шаманском экстазе или посещение «блаженных островов» с их снадобьями продления жизни; в четвертых, в силу наличия тесной связи даосской мысли с древним мифопоэтическим мышлением, ряд особенностей которого (например, конструирование микро- и макрокосма как изоморфных систем), — все это стимулировало развитие даосской теории бессмертия.

Таким образом, даосскую доктрину бессмертия нельзя ни свести к архаической религиозности, ни противопоставить ей. Даосская религиозная доктрина, как и даосская философия, возникла в период кризиса архаической религии и питавшего ее мифологического мышления. Этот период кризиса, перехода и взаимоналожения архаических и новых идеологических форм и модусов мышления и зафиксирован даосским учением — сложным и многоплановым историко-культурным феноменом. После этих предварительных оговорок обратимся непосредственно к хронологически и типологически предшествовавшим даосизму религиозным верованием и представлениям.

В период Инь и раннего Чжоу, в эпоху господства родовой аристократии существовала вера в то, что после смерти цари (*ваны* 王) и, вероятно, главы наследственных домов отправлялись на небо, ко двору Верховного императора (*шан-ди* 上帝; возможно — обожествленный предок иньских царей), где пребывали в качестве его

придворных. Об этом гласят многочисленные надписи на гадательных костях, чжоуской ритуальной бронзе, а также (относительно чжоусцев) некоторые фрагменты «великих од» (*да я* 大雅) «Ши цзина».

Что касается загробной судьбы простого народа, то о ней в текстах нет никаких свидетельств. Не исключено, что общества архаической аристократии просто отказывали в праве на бессмертие людям низкого происхождения. Вместе с тем наиболее ранние тексты не содержали материала, говорящего о представлениях о душе. Наиболее ранний фрагмент, посвященный этой теме, содержится в «Цзо чжуань» (7-й год Чжао-гуна — 534 г. до н. э.) и представляет собой рассуждение политического мыслителя той эпохи Цзы-чаня. Во фрагменте говорится о душах *хунь* 魂 и *по* 魄, причем душа (или души) *хунь* отождествляется с активным началом *ян* 陽. Интересно, что в рассуждении Цзы-чаня уже эксплицитно говорится о душах *хунь* и *по* не только аристократов, но и простых мужчин и женщин (*пифу* 匹夫 —*пифу* 匹婦).

О дальнейшем развитии представлений о душах *хунь* можно судить по комментарию Кун Ин-да (574—648 гг.). Мнение Кун Ин-да отражает, видимо, не танскую, а гораздо более раннюю точку зрения, приближенную ко времени комментируемого им конфуцианского «Пятикнижия». Души *по* отождествляются им с оформленной «телесностью» (*син* 形), плотью, а души *хунь* — с «пневмой» (*ци* 氣) в ее модусе жизненной силы (энергии). Кун Ин-да не признает возможности их посмертного существования.

Впоследствии утвердился следующий, «классический» взгляд на души *по* и *хунь*. Они отождествляются с пневмами *инь* и *ян* соответственно и связываются с жизнедеятельностью (*по*, «животные души») и ментальностью (*хунь*, «разумные души») человека, т. е. признается их квазиматериальная природа.

После смерти человека комплекс душ *хунь* (обычно считалось, что их у человека три) превращается в «духа» (*шэнь* 神) и некоторое время продолжает существовать после смерти тела (чем более интенсивной духовной жизнью жил человек, тем дольше сохраняется и его дух), а потом растворяется в небесной пневме. Комплекс душ *по* (считалось, что их семь) становился «демоном», «призраком» (*гуй* 鬼) и через некоторое время или уходил в подземный мир теней, к «желтым источникам» (*хуан цюань* 黃泉), где его призрачное существование могло поддерживаться жертвами потомков, или растворялся в земной пневме. Тело выступало единственной нитью, связывавшей души воедино. Смерть тела приводила к их дисперсии и гибели. Впрочем, изложенный взгляд является достаточно поздним и синхронным даосизму, который активно исполь-

зовал его в своем учении о бессмертии: ведь чтобы сделать бессмертным дух, следовало сделать таковым и тело!

Вернемся назад, ко времени «Цзо чжуань». Следует отметить, что воззрение о душах *хунь* и *по* является достаточно древним и никоим образом не создано Цзы-чанем, тем более что встречается и в других пассажах летописи, относящихся к еще более раннему времени (593 и 542 г. до н. э.) О *хунь* и *по* говорится в других текстах доциньского периода («Ли цзи», «Чу цы»).

По-видимому, именно в VI в. до н. э. происходит окончательное формирование представлений о двух типах душ: *хунь—по*. До этого, вероятно, представления о душах *хунь* и *по* существовали обособленно [Юй Ин-ши, 1986, с. 184—185]. В IV—III вв. до н. э. все большее значение начинает придаваться душам *хунь*, что отчетливо видно из «чуских строф» (см. «Призывание души-*хунь*»). Впрочем, не исключено, что это особенности локального, тесно связанного с шаманизмом, чуского варианта.

Интересно свидетельство главы из «Ли цзи» под названием «Ли юнь», датируемой большинством исследователей циньско-раннеханьским периодом (III—II в. до н. э.). В ней дуализм *хунь* и *по* сменился полной (ставшей и общепринятой) корреляцией. Если, согласно «Чу цы», самодвижением наделены только души *хунь*, а души *по* лишь движимы ими, то в «Ли юнь» о двух типах душ говорится как о равно самодвижущихся и взаимосвязанных началах с контрарными характеристиками.

По существу, эта глава «Ли цзи» фиксирует завершение формирования учения о душах *хунь* и *по*, которые оказываются квазиматериальными пневменными образованиями, существование которых обусловлено наличием тела, после смерти которого они оказываются неспособными к сколько-нибудь длительному самостоятельному существованию. В таком виде учение о душах *хунь* и *по* и войдет в даосизм.

Отметим, что весьма характерна тенденция становления учения о душах: не от натуралистического анимизма к идеалистической психологии, а исключительно развитие, конкретизация и отчасти рационализация исходной натуралистической модели, что практически исключало формирование в Китае учения о бестелесном бессмертии за гробом. В свете вышесказанного становится еще понятней и то, почему и даосизм не пошел путем спиритуализма и формирования учения о неуничтожимой бессмертной душе: для такого направления его эволюции не было никакого основания во всей культуре древнего Китая.

Трудно сказать и когда появилось в Китае представление о подземном царстве теней наподобие античного Гадеса или древнееврейского Шеола — «желтом источнике» (*хуан цюань*). Видимо,

оно весьма архаично, поскольку вера в нисхождение душ умерших в нижний, подземный мир (аналогичный миру желтого источника) достаточно распространена у различных народов с шаманскими верованиями (например, у народов Сибири), что свидетельствует о глубокой древности подобных представлений, восходящих еще к эпохе родового общества.

Первое же письменное упоминание о желтом источнике относится летописью «Цзо чжуань» к 721 г. до н. э. [Юй Ин-ши, 1986, с. 185], однако много о *хуан цюань* стали писать только начиная с эпохи Хань. Вместе с тем вера в тенеподобное призрачное существование души после смерти несомненно была характерна для южной, чуской религиозной традиции периода Борющихся Царств.



Небесные души *хунь* и земные души *по*.
В "Баопу-цзы" говорится о том, что человек обладает тремя душами *хунь* и семью — *по*.

Так, в «Призывании души», входящем в корпус чуских строф, говорится не только о путешествии души на небо, но и о схождении ее в наполненный опасностями (как, впрочем, и небесный) нижний мир с его подземным градом *Сюаньду* 玄都 (Темный град). В этом же тексте говорится о некоем рогатом подземном божестве Ту-бо 土伯 (или девяти божествах Ту-бо). Новые археологические находки (особенно в Чаншa-Мавандуй) позволили значительно лучше понять содержание «Призывания души». В частности, на шелках не мавандуйских погребений изображены и духи подземного мира Ту-бо. Подземный мир иерархизован: у его правителя есть слуги, помощники и чиновники. Не исключено также, что, подобно небесному, подземный мир делился на девять частей или слоев. В таком случае, девять Ту-бо могли быть божествами каждого из этих слоев.

Интересно, что в мавандуйских погребениях бессмертие души *хунь* на небе и души *по* под землей, по-видимому, ставится в зави-

симость от сохранения тела как субстанциальной основы единства душ и условия их существования (что в какой-то степени сближает чуские религиозные представления с древнеегипетскими). Действительно, консервация тела княгини Дай, с помощью которой была достигнута его поразительная сохранность (не исчезла даже эластичность тканей), свидетельствует в пользу этого предположения. Но в таком случае подобные представления являются как бы переходными от архаических верований к даосскому учению об «освобождении от трупа» (*ши цзе* 尸解).

В качестве гипотезы можно предположить и то, что создатели уникального погребения княгини надеялись в последующем при помощи совершения магических ритуалов добиться воссоединения с телом душ *хунь* и *по* (в свою очередь сохранившихся благодаря нетлению тела) и воскрешения княгини Дай в трансформированном теле как «бессмертной, освободившейся от трупа» (*ши цзе сянь* 尸解仙). Но конкретными подтверждениями подобной гипотезы наука пока не располагает [подробнее см.: Нидэм Дж, т. 5, ч. 2, 1974, с. 294—304].

В довершение обзора древнекитайских представлений о посмертном существовании следует отметить, что еще до проникновения в Китай буддизма там возникли зачатки веры в загробную жизнь. Подавляющее большинство текстов, в том числе и даосских, говорило о «воздаянии» (*бао* 報) лишь в земной жизни самому человеку, совершившему те или иные проступки, или о перенесении воздаяния на его потомков (наказанием за проступки считалось, как правило, сокращение срока жизни) [см.: Ян Лян-шэн, 1957, с. 299—300]. Тем не менее постепенно появляется вера в божество горы Тайшань, вершащее суд над душами умерших, и в подземные обители (расположенные, видимо, под горой Тайшань) *Хаоли* 蒿里 и *Лянфу* 梁父 [см. Юй Ин-ши, 1986, с. 190—193] — дальнейшее развитие идеи желтого источника. Позднее эти представления слились с буддийскими учениями о воздаянии, что привело к формированию образа *Яньло-вана* 閻羅王 (*Ямараджа*) и постепенному проникновению этого и других сходных образов в собственно даосизм, что становится заметным со времени деятельности Тао Хун-цзина (V—VI вв.).

Сказанным выше, по существу, и исчерпываются представления древних китайцев о посмертном существовании. На основе приведенного материала представляется возможным сделать следующие выводы:

1. Представления древних китайцев о загробном существовании были крайне неразработаны и по существу соответствовали уровню архаических религиозных представлений, характерных для ранних

форм религии. Представления о душе носили сугубо натуралистический характер и сохранили архаическую примитивность, не став объектом философской рефлексии.

В китайских представлениях о душе и ее существовании после смерти тела фактически не содержалось предпосылок к их последующей религиозной разработке и созданию в рамках развитой институционализированной религии доктрины бессмертия души со всеми вытекающими сотериологическими и акисиологическими последствиями.

2. В силу данного обстоятельства даосизм в разработке сотериологической доктрины, с одной стороны, исходил из сложившегося подхода к проблеме загробного существования, по существу отрицая возможность бессмертия души. С другой — отталкивался как от архаической религиозности, с ее практически отсутствующей сотериологией, так и от философских учений, принципиально отвергавших возможность сотериологического подхода и соответствующей проблематики.

В результате в рамках даосизма сформировалась уникальная доктрина возможности обретения бессмертия как неограниченного во времени существования психосоматической личности, сопряженного с повышением ее статуса через единение с Дао как субстанциальной, нормативной и генерирующей основой космоса.

Следует отметить, что учение об обретении бессмертия возникло задолго до формирования организованного даосизма параллельно с оформлением философии Лао-цзы и Чжуан-цзы и частично было связанно с ней. Во всяком случае, в «Чжуан-цзы» присутствует много указаний на влияние на автора этого текста культа *шэнь сяней* 神仙.

Однако первоначально культ «святых бессмертных» оставался одним из вариантов народных верований и только постепенно, в процессе интеграции различных типологически близких идеологических течений, привел к формированию собственно даосской организованной религии, стал доктринальным ядром этой религии.

Напомним основные этапы формирования доктрины бессмертия:

1. Наличие в религиозных верованиях магов-*фанши* 方士 царств Ци и Янь представлений о существовании островов, населенных бессмертными существами.

2. Появление веры в возможность продления жизни и обретения бессмертия в результате посещения этих островов и получения там соответствующих снадобий.

3. Признание возможности изготовления людьми эликсира бессмертия.

4. Контаминация циско-яньской традиции с чжоуским культом долголетия, с одной стороны, и экстатической традицией чуского шаманизма, с другой. Формирование двух идеалов бессмертия — «мирского» продления жизни и радикального изменения статуса бессмертного.

5. Соединение веры в обретение бессмертия с религиозной философией школ *дао—дэ цзя* 道德家 (учение «Дао-дэ цзина» и «Чжуан-цзы» 道德) и натурфилософов *инь—ян цзя* 陰陽家. Доктринальное оформление идеи бессмертия и ее религиозные интерпретации.

6. Развитие теории бессмертия и соответствующей практики (алхимический комплекс). Постепенная спиритуализация идеала бессмертного.

При обращении к ранним даосским текстам (здесь наиболее показателен «Чжуан-цзы» как нарратив в отличие от лаконично-афористического «Дао-дэ цзина») можно заметить два плана рассмотрения оппозиции «жизнь—смерть». Первый план снимает саму проблему смерти, рассматривая ее в качестве фазы жизни бесконечного процесса перемен. Строго говоря, смерть — лишь одна из перемен в континууме существования. Как позднее скажет поэт (Цзя И, ода «Птица смерти»): «Жизнь — как плавание по течению, смерть — всего только отдых в пути». Отсюда и восходящий к «Чжуан-цзы», но развитый у Цзя И образ космоса как гигантской плавильной печи, переплавляющей существа и всю тотальность существования из одной формы в другую, и смерть — только одна из таких переплавок:

> «Можно Небо и Землю с пылающим горном сравнить. Превращения и перемены свершают работу, уголь — силы инь—ян, все на свете — кипящая медь. То погаснет, то вновь разгорится огонь, переплавкам вселенским нет счета, не найти постоянства ни в чем. Мириады метаморфоз, сотни, тысячи превращений, нет предела-конца непрестанному круговороту. Человек появляется в мире невольно — к чему так цепляться за жизнь? После смерти изменится, станет чем-то иным — горем можно ли это назвать? Дорожит своей жизнью глупец, презирая других, лишь собою гордится, но мудрец видит глубже: сущее не обратится в ничто».
>
> [Сяо Тун, 1959, с. 278]

Понятно, что смерти как абсолютному небытию нет места при таком подходе. Весь процесс перемен оказывается бесконечным путешествием, «беззаботным скитанием» (*сяо яо ю* 逍遙遊), к которому не применима категория цели и нет места целеполаганию.

Подобное «снятие» смерти через интерпретацию ее в качестве континуума трансформаций весьма характерно для архаических шаманских форм религиозности и оттуда, по всей видимости, оно переходит и в даосизм.

Но последний не был лишь преемником архаики, во многом он был ее отрицанием и в качестве такового внес важнейшие идеологические коррективы в разрешение проблемы «жизнь—смерть». Через соединение чжоуского культа долголетия и шаманского экстатического транса, приобщающего к предельной сакральности кос-



Бессмертный, пребывающий одновременно во многих созданных алхимией телах

моса, даосизм предложил свою доктрину бессмертия, привнеся сотериологическую целенаправленность в мир бесконечных трансформаций. Это проявляется при рассмотрении второго плана «Чжуанцзы», как бы параллельного первому.

Рассуждения о вечном потоке перемен и соответствующие утешения сменяются мифологизированным повествованием о неких «божественных людях» (*шэнь жэнь* 神人) с горы *Мяогуешань* 藐姑射山, не гибнущих даже при мировых катаклизмах, о людях,

обретших Дао и получивших божественный статус астральных и уранических гениев, притчами о мудрецах, способных к чудотворению через сущностную слиянность с космическими силами. Но только ли параллельны эти два плана, кажущиеся порой взаимоисключающими? Материалы «Чжуан-цзы» и других текстов, рассмотренных как некая фиксированная идеологическая целостность, позволяют отрицательно ответить на этот вопрос.

Действительно, профанические личности (а к ним относятся и конфуцианские авторитеты, и даже близкие к даосизму мудрецы) бессмертны по природе, субстанционально, в качестве элементов единого потока трансформаций, в свою очередь определенного изначальным единством мира «уравненного сущего» (*ци у* 齊物). Но как индивиды, единичные и неповторимые, они неизбежно смертны, переходя в момент смерти в некую иную форму существования (даже в виде «лапки насекомого или печени мыши»). При этом данная трансформация сугубо спонтанна и не регулируется какими-либо причинными отношениями типа индийской кармы.

Так продолжается до тех пор, пока индивид остается лишь объектом трансформаций. Но если он в силу обращения к даосской психотехнической практике, о которой глухо повествует и «Чжуан-цзы», и обретения прозрения достигнет осознанного единства с сущностными механизмами процесса перемен, овладеет ими так, как овладевает опытный пловец бурунами и потоками за счет знания закономерностей течения (образ «Чжуан-цзы»), то из объекта трансформаций он становится субъектом процесса, обретя собственно бессмертие в том его понимании, которое задано соответствующей доктриной, радикально трансформируя свою психофизическую природу и получая способность к чудотворению. Отсюда и идея «воровства» космической энергии, «грабежа» Дао, столь эксплицитно выраженная в «Иньфу цзине» 陰符經.

Дальнейшая традиция лишь переставляла акценты при интерпретации данной доктрины, подчеркивая то аспект продления жизни, то сакральные характеристики бессмертного, минимализируя внимание к проблеме долголетия. В результате буддийское влияние привело к тому, что состояние бессмертного стало почти целиком рассматриваться в аспекте достижения особых просветленных, с позиции доктрины, состояний сознания, тогда как бесконечность физического существования отошла на задний план. И тогда бессмертие этого высшего состояния сознания, вечного по своей природе, реализуется в данной жизни: позднесредневековый даосизм частично усваивает учение о повторных рождениях—смертях, не рефлектируя по его поводу и не пытаясь последовательно привести его в соответствие с фундаментальными постулатами собственной доктрины. Понятно,

что подобная интерпретация вообще снимает проблему смерти для просветленной личности.

Вместе с тем учение об универсальности перемен получает и еще одну сопряженность с доктриной бессмертия, опосредованную психотехникой даосизма. Это учение ложится в основу всех методологических принципов даосской алхимии, как внешней, так и внутренней. Начиная с Вэй Бо-яна (II в.?) нумерология «Книги перемен» постоянно используется в качестве языка описания динамики алхимического процесса.

Из важнейших идеологических предпосылок, а в дальнейшем — и конституирующих принципов самой доктрины следует особо оговорить общее для всей китайской традиции представление о гомоморфизме, подобии микро- и макрокосма. Мир и человеческое тело рассматривались как единый комплекс соответствий. Мир и человек находились, по китайским представлениям, друг с другом в соответствии не только количественном (как равномощные множества), но и структурном — как гомоморфные объекты [Кобзев А. И., 1987, с. 189].

Из этой порожденной мифологическим мышлением теории, моделировавшей мир в парадигме человеческого тела, даосы сделали важный мировоззренческий вывод: поскольку космос как целое (Небо и Земля) является вечным (его структурные элементы преходящи, но вся система и связи между ее составляющими постоянны), постольку вечным может и должен быть и его уменьшенный аналог — тело человека. Поэтому даосская практика обретения бессмертия во многом ориентировалась именно на восстановление утраченных отступившим от Дао субъектом непосредственных связей и соответствий человека и мира, приводящее к сакрализации и бессмертию человеческого существа и актуальному выявлению в нем всех потенциально наличных характеристик сакрального космоса. Именно поэтому бессмертие зачастую понималось как результат следования «собственной природе» (*цзы жань* 自然) в ее «первозданности» (*пу* 朴), а соответственно — и следования Дао.

Вместе с тем следует отметить, что даосская сотериология никогда не достигала уровня универсальности мировых религий. Даосизм не сформировал доктрину всеобщего спасения, бессмертия всех людей, оставляя его уделом отдельных избранных личностей и предлагая всем прочим довольствоваться субстанциальным бессмертием и перспективой продолжить после смерти свое существование в виде печени мыши, лапки насекомого или листа дерева, а перед тем — пережить своего рода промежуточное существование в виде «призрака» (*гуй*) в подземном царстве теней. Эта сотериологическая ограниченность, несмотря на все предпринимавшиеся даосами попытки (типа введения с XIV в. ритуала предложения духам умерших

эликсира бессмертия), ставила даосизм в слабую позицию перед лицом буддийской критики и в конечном счете обусловливала сотериологическое преимущество последнего и растущую популярность буддизма среди самых широких слоев населения.

Следует сказать несколько слов об образе самого бессмертного в контексте религиозной традиции даосизма. В связи с этим необходимо затронуть такие проблемы, как решение вопроса о соотношении духа и тела в собственно даосизме, ценностный аспект учения о бессмертии и персоналогию бессмертных. Внимание к этим аспектам центральной даосской доктрины необходимо для правильного ориентирования в системе традиционной китайской идеологии.

Важно, что идеологема «бессмертный» (*сянь* 仙) вместе с производными от нее (прежде всего *сянь дао* 仙道 — «путь бессмертных») является базовой для даосской религиозной традиции. Во всяком случае, она в большей степени характеризует содержание даосской доктрины, нежели категория Дао, представляющая собой одну из наиболее общих категорий китайской культуры вообще и в качестве таковой входящая в самоназвание не только Даосизма, но и неоконфуцианства (*дао сюэ* 道學), а на определенном этапе прилагавшаяся к раннему конфуцианству и даже к буддизму.

Таким образом, уровень спецификации, выраженный данной категорией, весьма невысок и само слово «даосизм» (*дао цзяо* 道教) ничего не говорит о конкретном наполнении данного учения, скорее подчеркивая его универсалистские интенции и претензию на абсолютную истинность (*дао* как синоним именно Истинного Пути), присущую и другим идеологическим образованиям традиционной китайской культуры. Уровень же спецификации, выраженный в идеологеме *сянь*, значительно выше.

С одной стороны, следовательно, эта идеологема по объему содержания у́же категории *дао* и функционирование ее ограничено лишь рамками собственно даосизма, а с другой — она оказывается наиболее общей из всех прочих специфически даосских идеологем. Однако различия между двумя вышеназванными категориями носят не только количественный (по различию объема содержания), но и качественный характер, поскольку категория *дао* имеет как доктринальную, так и узко философско-дискурсивную нагрузку, тогда как идеологема *сянь* относится всецело к области религиозной доктрины, составляющей как раз центральное ядро даосской религии и во многом определяющей содержание, характер и направленность философского дискурса.

Обращаясь к концепции *сяня*, следует прежде всего рассмотреть решение даосскими теоретиками проблемы соотношения духа и тела. Наиболее четко его выразил Гэ Хун в четвертой главе «Бао-пу-цзы» 抱朴子 [Гэ Хун, 1954, с. 22], указавший, что они со-

относятся как плотина (тело) и вода в запруде (дух): когда воск истает, то и свеча перестает гореть (образ, восходящий к Хуань Таню). Во всяком случае, гибель тела приводит и к гибели духа, как и в архаических верованиях.

В комментарии к позднему (эпохи Мин) трактату «Книга о зародышевом дыхании» («Тай си цзин» 胎息經, автор Ван Вэнь-лу) даос Хуань Чжэнь следующим образом говорит о соотношении «пневмы» (*ци*) и «духа» (*шэнь*):

> «Дух — это дитя пневмы. Пневма — мать духа. Дух и пневма следуют друг за другом подобно телу и тени... Тело — жилище духа. Дух — господин тела. Если хозяин пребывает в покое, то дух живет в нем. Если хозяин обеспокоен, то дух покидает его. Если дух уходит, то пневма рассеивается (здесь слово «пневма» употребляется в узком значении: жизненная сила-дыхание, аналог индийской *праны*. — *Е. Т.*). <...> Дух внутри пневмы подобен зародышу в утробе матери. Они единотелесны по самой своей сути».
>
> [Ван Вэнь-лу, 1984]

Таким образом, здесь декларируется: а) производность духа от пневмы как субстанции; б) ценностное первенство духа перед телом и зависимость от духа жизненной силы; в) единотелесность (единосущность) духа и пневмы. Таким образом, человеческая личность воспринимается здесь в качестве единого психосоматического целого.

В даосской онтологии «Юнь цзи ци цянь» 雲笈七籤 (сочинение «Об изначальной пневме» — «Юань ци лунь» 元氣論) также говорится:

> «Тело обретает Дао, и дух также обретает Дао: ...тело обретает состояние бессмертного, и дух также обретает состояние бессмертного».
>
> [«Юнь цзи ци цянь», цзюань 56]

Из этого и подобных, весьма многочисленных, фрагментов в даосских текстах современный китайский ученый Тан И-цзе делает справедливый вывод, что «высшая цель даосской религии заключается в продлении жизни и обретении бессмертия, причем прежде всего ценится неразделенность духа и тела» [Тан И-цзе, 1981, с. 54]. Тело для даосов выступает условием функционирования духа, «колесницей духа» [Тан И-цзе, 1981, с. 55].

Другой китайский ученый Юй Ли-тао, анализируя учение о соотношении тела и духа (*син* 形, *шэнь* 神) на основе «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы» 荀子, «Хуан-ди нэй цзин» 黃帝內經 и других тек-

стов, приходит к аналогичным выводам относительно психофизического единства. Весьма характерна приводимая им цитата из «Хуан-ди нэй цзин»:

> «Сердце — это чиновник государя, из него исходит свет духа... Если тело повреждено, то дух его покидает; если дух его покидает, то наступает смерть».
>
> [Юй Ли-тао, 1982, с. 79—82]

Следует отметить, что натуралистическая модель мира предполагала также восприятие чувственного космоса в качестве совершенного и гармоничного универсума, вследствие чего в рамках китайской культуры не могли появиться такие концепции, как *сансара* и *мокша* (нирвана) в индийской культуре, поскольку таковые предполагали эксплицитное обесценивание космоса и эмпирической личности в качестве условия страдания и неведения. Эта же натуралистическая установка в аксиологическом аспекте диктовала, следовательно, ценность индивидуальной жизни и бытия в мире (ср. «Сицы чжуань» 系辭傳: «Величайшей благой мощью (*дэ*) космоса (Неба и Земли) является жизнь (способность к порождению — *шэн* 生)».

Натуралистический витализм китайской мысли предполагал чрезвычайно высокую оценку жизни, а долголетие с самого начала складывания китайской культуры выступало в качестве фундаментальной ценности. В даосизме эти черты китайской духовной культуры преломились в учении о Дао как источнике жизни и бессмертия:

> «Дао управляет жизнью. Если бы Дао исчезло, то все сущее не смогло бы жить. Если бы все сущее не смогло жить, то в мире не осталось бы ни одного рода существ и ничего нельзя было бы передать потомкам. Если бы все сущее не смогло жить и передавать жизнь потомкам, то настала бы погибель».
>
> [Ван Мин, 1960, с. 701]

Любопытно, что на этой же основе добуддийский даосизм отрицал идею целомудрия и безбрачия, а это в первые века существования буддизма в Китае было важным пунктом полемики между двумя религиями:

> «Целомудренный мужчина — это тот, кто не распространяет свое семя, а целомудренная женщина — это та, что не превращает его в новую жизнь. Если бы мужское и женское не вступали бы в союз, то все роды живых существ исчезли

бы. Так соблазненные ложным и обманчивым названием «целомудрие» два человека нарушают волю Неба и Земли и страдают, будучи лишены потомства. Это безусловно великое зло для мира».

[Ван Мин, 1960, с. 37]

Можно отметить, что даже поздняя средневековая даосская традиция, восприняв буддийские добродетели, в том числе и целомудрие, существенно иначе, нежели буддисты, интерпретировала их. Так, в школе *Маошань* 茅山 соблюдение целомудрия требовалось для обеспечения «духовного брака» с небесным бессмертным [Стрикмэн, 1978, с. 471]. Таким образом, можно утверждать, что общим условием существования культа бессмертных был натурализм китайской культуры с его жизнеутверждающей аксиологической позицией.

Представление о недуальной двуполярности человеческого существа как органического единства психических и физических характеристик нашло свое отражение в учении о двух аспектах пути бессмертия: совершенствование тела (гимнастические и дыхательные упражнения, макробиотика и т. д.) и совершенствование духа (медитативное созерцание, техника визуализации и т. д.), развившееся к XI в. в доктрину одновременного совершенствования «природной сущности» (*син* 性), выражающей сознательно-рациональное психическое начало, и «жизненности» (*мин* 命): *син-мин шуан сю* 性命雙修. В этой связи, кстати, характерны постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на «совершенствование сердца» (*синь* 心) или «природной сущности» (*син* 性) и игнорировала пневменно-энергетическое виталистическое начало в человеке (*мин*). Это делало буддийскую практику, с позиций даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия.

В средневековых трактатах получила развитие и персонология бессмертных. Наиболее распространенной была их тройственная градация, зафиксированная в «Баопу-цзы» [Гэ Хун, 1954, с. 6]: 1) «небесные бессмертные» (*тянь сянь* 天仙), вознесшиеся на небо и поселившиеся в астральных покоях, заняв место в божественной бюрократии небесных божеств; 2) «земные бессмертные» (*ди сянь* 地仙), скрывающиеся в «знаменитых горах» (*мин шань* 名山) или «пещерных небесах» (*дун тянь* 洞天); часть из них продолжает даосскую практику для вознесения на небо и 3) «бессмертные, освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь* 尸解仙), обретшие земное бессмертие через смерть и воскресение [подробнее см.: Робине И., II, 1979, с. 37—68]. «Тай пин цзин» [Ван Мин, 1960, с. 221] дает иную персонологию, включенную в общую девятиричную классифи-

кацию личностей, данную в этом тексте: 1) «рабы» (*ну бэй* 奴卑); 2) «народ» (*минь жэнь* 民人); 3) «добрые люди» (*шань жэнь* 善人); 4) «мудрецы» (*сянь жэнь* 賢人); 5) «совершенномудрые» (*шэн жэнь* 聖人); 6) «люди Дао» (*дао жэнь* 道人); 7) «бессмертные» (*сянь жэнь* 仙人); 8) «истинные люди» (*чжэнь жэнь* 真人) и 9) «божественные люди» (*шэнь жэнь* 神人). Эти категории соответствуют (по вертикали): траве и деревьям; десяти тысячам вещей; горам и потокам (добрые люди и мудрецы совокупно); *инь—ян*; пяти стихиям; четырем сезонам; Земле; Небу.

Поздние тексты в качестве нормативной дают пятеричную классификацию: 1) «демоны бессмертные» (*гуй сянь* 鬼仙), т. е. преданные Дао люди, не достигшие, однако, больших результатов в своей духовной практике — после смерти они не гибнут, а сохраняют жизнь в виде *гуй* — демона, призрака, но «чистого и духовного» (*цин лин* 清靈) по своей природе; 2) «люди бессмертные» (*жэнь сянь* 人仙) — т. е. даосы, накопившие большую силу *дэ*, творившие благо, избегшие болезней и продлившие до бесконечности свою жизнь; 3) «земные бессмертные» (*ди сянь*) — люди, взявшие за образец Небо и Землю, действующие сообразно механизму вселенских метаморфоз в соответствии с ритмом небесных светил, вернувшие свои пневменные энергии в «киноварные поля» тела и создавшие из них практикой «внутренней алхимии» (*нэй дань* 內丹) «снадобье бессмертия»; 4) «святые (божественные) бессмертные» (*шэнь сянь*) — более совершенные, чем «земные бессмертные», уничтожившие в себе пневму *инь* и создавшие новое тело, состоящее из чистого *ян*, пришедшие в гармонию с вселенским миропорядком; 5) «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), сила *дэ* которых полностью соединилась с *дэ* космоса и которые по призыву Неба стали «небесными чиновниками» (*тянь гуань* 天官) в божественной иерархии небес [Чжан Бо-дуань, 1965, с. 8].

Нетрудно увидеть, что простое продление жизни квалифицируется здесь значительно ниже бессмертия, связанного с изменением статуса бессмертного, его одухотворением и сакрализацией, что вновь указывает на победу в даосизме восходящего к шаманизму представления о бессмертии как спиритуализации бытия, а не просто о продлении физического существования. Во многом победа этого направления в учении о бессмертии стала возможной под влиянием буддизма.

Со временем на бессмертных стали смотреть как на даосских аналогов будд, что привело в XVI–XVII вв. к созданию синкретических школ (с даосской доминантой) *сянь-фо* 仙佛 (бессмертных—будд), в которых положения буддийской доктрины воспринимались исключительно через призму даосской традиции.

Интересный пример спиритуализации представления о бессмертии и способов его обретения (в данном случае — внутренней алхимии) содержится в сочинении ученика знаменитого даоса XIII в. Бо Юй-чаня («Жаба белого нефрита») по имени Ли Дао-чунь [см.: Ли



Три совершенных мудреца — Будда, Лао-цзы и Конфуций

Дао-чунь, 1971, с. 57—58; Берлинг Дж., 1980, с. 102— 103]. В этом сочинении Ли Дао-чунь разделяет традицию внутренней алхимии по буддийскому образцу на «три колесницы»: низшую, среднюю и высшую. Для «высшей и единственной» колесницы, тождественной самому Дао, алхимическим треножником служит Великая Пустота, печью — Великий Предел, основанием эликсира — чистота, матерью эликсира — недеяние. Свинец и ртуть — природная сущность и жизненность (*син—мин*), вода и огонь — сосредоточение и мудрость, соединение воды и огня — воздержание от желаний, взаимодействие металла и дерева — единение природной сущности и чувств (*син* 性, *цин* 情).

«Купание» эликсира — «омовение» ума от тревог, «сокровенная застава» — центр, рождение «бессмертного зародыша» (*сянь тай* 仙胎) — «отсутствие тела вне себя» (*шэнь вай у шэнь* 身外無身), т. е. отсутствие неодухотворенного тела, воспринимаемого как объект, отличающийся от психики субъекта, и т. д.

Здесь процесс обретения бессмертия описывается в метафизических и космологических символах, указывающих на единосущность нового Я адепта с реальностью как таковой [Берлинг Дж., 1980, с. 103). Даосская религиозная практика обретения бессмертия окончательно становится психотехникой в полном смысле этого слова.

В завершение хотелось бы еще раз выделить основные черты доктрины бессмертия. Она является центральной доктриной даосизма, тем идеологическим комплексом, который составляет основу, фундамент, идейный стержень всего учения даосизма как развитой институционализированной религии.

Доктрина бессмертия подразумевает веру в то, что человек в результате определенной религиозной психофизиологической практики может достигнуть некоего состояния, предполагающего:

1) бесконечное продление жизни человека как единого психосоматического целого, соотносимого с макрокосмом как его гомоморфным аналогом;

2) обретение нового, сакрального статуса, рассматривавшегося в позднем даосизме как особое, совершенное психическое состояние;

3) получение вследствие этого особых сверхъестественных способностей.

Доктрина бессмертия могла сформироваться в качестве центральной религиозной сотериологической догмы только в рамках натуралистического мировоззрения, сохранившего непосредственную связь с архаическими идеологемами и соответствующим религиозным комплексом, переосмысленным в даосизме и ставшим в нем дериватом исходных представлений.

Изучение доктрины бессмертия имеет важное значение не только для синологии или востоковедения, но и для общего религиоведения, поскольку позволяет поставить и рассмотреть важную проблему о функционировании натуралистического мировоззрения в рамках религиозной идеологии, а исследование даосской агиографии дает возможность решить важный для синологической культурологии и социальной психологии, но не рассмотренный здесь вопрос об идеальном типе нормативной даосской личности [подробнее см.: Кominами Итиро, 1976, Игнатович А. Н., 1981, с. 115—121].

Даосская психотехника:
методы обретения бессмертия

Выше уже затрагивались вопросы, связанные с даосской психотехникой. Отмечалось, что она восходит к шаманской «практике экстаза», связанной с представлением о бессмертии как особом экстатическом состоянии, повышающем сам статус адепта. Другая тенденция в интерпретации идеологемы бессмертия как бесконечного продления жизни предполагала развитие методов макробиотики и оказалась тесно связанной с лабораторной алхимией и через нее — с медициной и фармакопеей.

Характерное для всей китайской традиции представление о психосоматической целостности организма предполагало наличие как собственно медитативной техники изменения, перестройки психики адепта, так и различных физиологических процедур, направленных на перемену биолого-физиологических параметров последователя даосизма, причем оба типа упражнений воспринимались в едином комплексе. Под влиянием буддизма бессмертие стало почти исключительно описываться в терминах достижения измененных состояний психики, что способствовало психологизации и спиритуализации доктрины бессмертия.

В результате в развитом даосизме психотехника предстала как сложный комплекс физических, психосоматических и психологических упражнений, включавших в себя гимнастику (*дао инь* 導引), дыхательные упражнения регуляции пневмы (*син ци* 行氣, *ци гун* 氣功), сексуальную практику (*фан чжун чжи шу* 房中之術, *инь-ян чжи шу* 陰陽之術) и алхимию (*дань* 丹, *лянь дань* 煉丹). Общим обозначением этих типов практики стало «пестование жизни» (*ян шэн* 養生). Ниже исключительное внимание в силу ряда причин будет уделено даосской алхимии.

Во-первых, сама традиция утверждала, что только алхимия является подлинным средством обретения бессмертия, тогда как все другие типы религиозной практики являются подготовительными и вспомогательными этапами. Во-вторых, изучение алхимии является важной задачей синологической культурологии, поскольку с неизбежностью ставит такие центральные вопросы, как соотношение науки и религии в традиционном Китае, идеологические импликации традиционной науки, ее отношение к формам научного знания и другие весьма существенные и для культурологии, и для науковедения проблемы. И в-третьих, методы обретения бессмертия в даосизме весьма квалифицированно и полно (особенно это относится к дыхательным и гимнастическим приемам) описаны на русском языке

Э. С. Стуловой [Стулова Э. С., 1984], исследование которой не представляется нужным дублировать здесь, поскольку оно доступно читателю. Итак, обратимся к алхимии как центральному, осевому аспекту даосской религиозной практики.



Соединение тигра и дракона в алхимическм тигле

Китайская алхимия представляет собой традиционную форму науки древнего и средневекового Китая, тесно связанную, с одной стороны, с медициной, а с другой — с философией, религией и социальной мыслью. Это сложный культурный феномен, включающий в себя наряду с лабораторной технологией и идеологические импликации. Цель китайской алхимии также выходит за пределы «протонауки» и заключается в обретении телесного бессмертия посредством создания эликсира бессмертия, под которым обычно понимается или соединение серы со ртутью, т. е. киноварь, или искусственное (трансмутационное) золото.

Главное отличие китайской алхимии от европейской заключается в ее исключительно иатрохимической направленности, тогда как в Европе иатрохимия оформляется достаточно поздно. Чужда китайской алхимии и теистическая окраска европейской алхимии. Для китайского алхимика мир, его развертывание и трансформации регулируются имманентным космосу принципом (*дао*), тогда как для западного алхимика причиной и направителем вселенской эволюции является трансцендентный Бог Вседержитель, несмотря на характерные для алхимии Запада пантеистические мотивы.

На протяжении всей своей истории алхимия была тесно связана с даосизмом, являясь центральной составляющей его религиозной практики, что не могло не отразиться на ее установках и содержании. Исходными принципами китайской алхимии являются: а) тезис о единстве мира; б) тезис об универсальности перемен; в) учение об алхимическом процессе как о модели космического процесса, о творении адептом-алхимиком космоса в миниатюре; г) вера в полное подобие макрокосма и микрокосма [см. Торчинов Е. А., 1981, I].

Учение о единстве мира и универсальности перемен было подробно разработано даосской философией. Трансмутация металлов, с

точки зрения китайского алхимика, возможна как вследствие того, что все сущее является модификацией единой энергетической субстанции, «пневмы» (*ци* 氣), так и вследствие происхождения всех вещей из единой первоосновы всего бытия — Дао-Пути. Алхимический космос таким образом предстает целостным единотелесным живым организмом, пронизанным китайским аналогом «вселенской симпатии» — «сродством видов» (*тун лэй* 同類). Воссозданием, моделированием и усовершенствованием созданной модели и занимается алхимик-даос.

И в макрокосме происходят процессы, ведущие к образованию эликсира бессмертия. Алхимик ускоряет их, ибо если в макрокосме для получения эликсира из растущих в земле, подобно растениям, минералов требуется 4320 лет, то в реторте этот процесс благодаря нагреванию протекает за один год.

Другой фундаментальной для китайской алхимии идеей является признание гомоморфизма, совершенного подобия макрокосма и микрокосма. Макрокосм (Небо и Земля) вечен; следовательно, вечным может и должен быть микрокосм, в котором отступление от Дао-Пути создало гибельную для организма дисгармонию, ведущую к смерти. Однако перенесение на тело всех атрибутов единого Дао-Космоса может сделать тело адепта-алхимика преображенно-божественным и вечным.

Но на этом даосы-алхимики не остановились. Раз макрокосм и человеческий организм тождественны, следовательно, в моделировании космического процесса в ретортах и тиглях нет необходимости и эликсир бессмертия (или «бессмертный зародыш» — *сянь тай*, вырастающий в новое божественное тело адепта) может быть создан в самом теле адепта из пневменных энергий, протекающих в нем по «каналам» (*цзин* 徑), соответствующим меридианам акупунктуры. Эти идеи были положены даосами в основу т. н. «внутренней алхимии» (*нэй дань*), использующей терминологию лабораторной, «внешней алхимии» (*вай дань*).

Огромную роль в практике китайской алхимии играет золото, воспринимающееся как совершенный металл, символ нетления (прочие металлы — несовершенное, незрелое золото). Подобно тому, как золото не подвергается коррозии и не разрушается, не разрушается и организм адепта, принявшего искусственное алхимическое золото. Оно, по учению даосских алхимиков, не только является панацеей и эликсиром, но и само способно трансмутировать металлы. Не исключено, что китайские алхимики производили т. н. «мозаичное золото» (т. е. сульфат олова), принимаемое ими за алхимическую панацею.

Другим важнейшим алхимическим веществом в китайской алхимии была киноварь (по-китайски даже слова «эликсир» и «ки-

новарь» — *дань* обозначаются одним и тем же иероглифом 丹). Киноварь выступает воплощением единения двух полярных и вместе с тем единых принципов *инь—ян* (женского—мужского, пассивного—активного), т. к., по мнению даосов, сочетает в себе признаки мужского (спермы, т. е. белый цвет ртути) и женского (красный цвет менструальной крови).

Вообще, ядовитые вещества (киноварь, мышьяк, свинец и прочие) чрезвычайно часто входят в состав алхимических эликсиров, что зачастую приводило к отравлению этими веществами, причем признаки отравления рассматривались как свидетельство действенности эликсира. Иногда адепт принимал эликсиры малыми дозами в течение всей жизни, что оказывало консервирующий эффект на его тело после смерти, и труп долго не разлагался, а это в глазах даосов доказывало обретение адептом состояния «бессмертного, освободившегося от трупа» (*ши цзе сянь*). Тем не менее к XII в. внешняя алхимия дискредитирует себя и практически полностью заменяется внутренней алхимией.

Вместе с тем в XI—XII вв. в китайской алхимии создается учение о том, что металлы обладают отрицательными или положительными (*инь* или *ян*) характеристиками в зависимости от особенностей металла, вступающего с ними в соединение, что свидетельствует не только о накоплении китайскими алхимиками эмпирического химического материала, но и о развитии теоретического аспекта научной стороны алхимии.

История алхимии в Китае. Вопрос об автохтонности китайской алхимии в настоящее время остается открытым, хотя, по всей видимости, наиболее вероятно положительное его решение. В связи с этим нельзя не отметить кардинальных отличий, существующих между даосским учением о бессмертии тела и стоико-гностическими концепциями, связанными с александрийской алхимией. Вместе с тем нельзя исключить и возможность опосредованного (через арабов) влияния китайской алхимии на западноевропейскую средневековую алхимию.

Предпосылки возникновения алхимии в Китае (как внешней, так и внутренней) появляются, видимо, еще в VII—VI вв. до н. э. Во всяком случае, уже в это время, видимо, практиковались отшельниками дыхательные упражнения и макробиотика. В IV—III вв. до н. э. уже существует вера в возможность изготовления «снадобья бессмертия» (*бу сы чжи яо* 不死之藥), о чем сообщает, например, Хань Фэй-цзы. Поиски бессмертия ведутся зачастую при покровительстве императоров (Цинь Ши хуан-ди, III в. до н. э.; У-ди, II—I вв. до н. э.).

Первые сведения о попытках трансмутации металлов относятся к II—I вв. до н. э. Попытками создать искусственное золото в это

время при дворе У-ди занимались даосы Ли Шао-цзюнь и Луань Да. Во II в. н. э. появляется первое методологическое сочинение по теории алхимии — трактат «О единении триады» («Цань тун ци» 參同契) Вэй Бо-яна, — одинаково авторитетное и для внешней, и для внутренней алхимии. В IV—VI вв. алхимия переживает свой расцвет. Крупнейшие ее представителя — Гэ Хун (IV в.) и Тао Хун-цзин (V—VI вв.), один из лидеров даосской школы Маошань.

В это время в алхимии происходит разделение на практическое крыло (склонное признать автоматическое действие эликсира на любого принявшего его человека) и теоретическое (предполагавшее предварительную практику нравственного усовершенствования и дополнявшего алхимию практикой мистического созерцания). Однако, как правило, в чистом виде ни то, ни другое направление не встречалось, и можно говорить только о господствующей тенденции к тому или другому. Алхимики-теоретики были склонны вообще отказаться от совершения алхимических операций и заменяли процесс его созерцанием. Ими (в особенности в школе Маошань) активно применялись галлюциногенные вещества (внешнее средство, воздействующее на внутренний мир); что свидетельствует о происходящем в этом направлении переходе от внешней алхимии к внутренней.

В VII—X вв. алхимия пользовалась особым покровительством императоров династии Тан, возводивших свой род к Лао-цзы. Многие императоры умерли преждевременной смертью из-за своего пристрастия к эликсирам. Крупнейший алхимик этого времени — Сунь Сы-мо (VII в.).

К XII в. внутренняя алхимия окончательно занимает доминирующие позиции, а внешняя практически совсем исчезает. Тексты внешней алхимии рассматриваются с этого времени как непонятые прежде сочинения внутренней алхимии, а оппозиция «внешнее—внутреннее» интерпретируется как «экзотерическое—эзотерическое».

Вместе с тем во внутренней алхимии усиливается тенденция к спиритуализации и объяснению своей терминологии через религиозно-философские понятия даосизма (тигель — это Великий предел, тело—ртуть, сердце—свинец, концентрация внимания—вода, мудрость—огонь и т. д.). Ведущие представители внутренней алхимии — Лю Сюань-ин (Лю Хай-чань, X в.), Чжан Бо-дуань (XI в.), Бо Юй-чань (XIII в.), У Чун-сюй (XVII в.). К XVIII в. внутренняя алхимия исчерпывает свой творческий потенциал и приходит в упадок, оставаясь, однако, и в настоящее время составной частью религиозной практики даосизма.

Даосскими алхимиками был собран богатый эмпирический материал в области химии, фармакологии, медицины и психологии. Связана даосская алхимия и со спорадическими научными открытиями. Многие наблюдения китайских алхимиков (особенно в области

медицины) представляют интерес и в настоящее время. Алхимия в течение всей своей истории была неотъемлемой частью ортодоксального даосского учения и всего традиционного китайского природознания.

Здесь, таким образом, представлен краткий очерк даосской алхимии. Все дальнейшее изложение будет представлять собой «развертку» содержащихся в этом тезисном изложении положений с их развитием и конкретизацией. Прежде всего обратимся к историографии вопроса.

Китайская алхимия привлекает к себе внимание историков науки в Китае в течение практически ста лет. Однако подлинно научное ее изучение началось лишь около 30 лет назад учеными Дж. Нидэмом и Н. Сивином [Нидэм Дж., 1954–1983; Сивин Н., 1968]. До этого не был четко определен даже предмет исследования, западные ученые зачастую смешивали псевдоалхимические тексты внутренней, парафизиологической алхимии с собственно алхимическими, как это произошло, например, при переводе на английский язык «Глав о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бо-дуаня (983?–1082) Т. Л. Дэвисом и Чжао Юнь-цуном (1939). Сам круг изучаемых текстов был практически ограничен «Баопу-цзы» Гэ Хуна (284?–363?) — трудом, безусловно, первостепенной ценности, однако далеко не единственным, а с точки зрения изучения проблем методологии китайской алхимии и не самым важным.

Однако в настоящее время положение в значительной мере улучшилось благодаря исследованиям вышеназванных ученых. Поэтому представляется необходимым ввиду неразработанности изучения алхимии в отечественной науке обратиться к исследованиям этих ученых (особенно Н. Сивина, как специалиста по истории алхимии по преимуществу), чтобы резюмировать достижения современной синологии в данной области.

Здесь представляется возможным выделение нескольких ключевых проблем: 1) определение алхимии; 2) происхождение алхимии и периодизация ее истории; 3) соотношение алхимии с другими научными дисциплинами и ее связь с даосизмом; 4) китайская алхимия и другие региональные формы алхимии (индийская и арабская). Н. Сивин определяет китайскую алхимию как «континуум с теоретически обоснованным стремлением создать химическую модель космического процесса, с одной стороны, и преимущественно прагматической ориентацией на поиски эликсиров бессмертия, с другой» [Сивин Н., 1968, с. XV]. С точки зрения Н. Сивина, китайская алхимия представляет собой не протонауку, а традиционную форму науки, т. к. она склонна к систематизации эмпирического материала и химических операций, а также разработала конкретные способы лабораторного эксперимента и соответствующее оборудование. Говоря о

досконально исследованном и переведенном им тексте «Основные формулы из алхимической классики» («Дань цзин яо цзюэ» 丹經要訣) Сунь Сы-мо (VII в.), Н. Сивин пишет, что он ближе всего к современному лабораторному руководству, чем что-либо другое в древней литературе [Сивин Н., 1968, с. 50].

Вместе с тем он подчеркивает, что речь идет именно о традиционном, т. е. предшествующем европейской научной методологии Нового времени, типе науки, т. к. китайская алхимия не ограничивает себя поисками эмпирического или теоретического знания, а, напротив, направлена на обретение практической пользы, причем частично выходящей за пределы прагматики современной науки: это достижение здоровья, лечение специфических болезней, продление жизни, бессмертие и совершенство.

Н. Сивин настаивает также на том, что китайская алхимия является ветвью китайской медицины [Сивин Н., 1968, с. 50, 142] и, с другой стороны, тесно связана с нравственной философией и социальной мыслью [Сивин Н., 1968, с. 19]. Для китайской алхимии характерна также вера в возможность ускоренной, по сравнению с естественной, трансмутации металлов для изготовления алхимических золота и серебра [Сивин Н., 1968, с.19].

Касаясь вопроса о соотношении внешней и внутренней алхимии, Н. Сивин резко критикует интерпретацию дихотомии этих двух видов алхимии как оппозицию типа «экзотерическая—эзотерическая».

Если это и верно в контексте поздних, исключительно внутренеалхимических текстов, то в ранних текстах «внешняя алхимия считалась столь же эзотеричной, как и ее йогическое соответствие» [Сивин Н., 1968, с. 15].

В связи с этим М. Элиаде замечает, что здесь Н. Сивин исправляет распространенное заблуждение, ибо эзотерическая, тайная передача традиции ха-



Тело созерцающего даоса с обозначением некоторых центров внутренней алхимии

рактерна на начальной стадии для любого вида техники или науки, будь это гончарное искусство и металлургия или медицина и математика. Таковым было положение вещей и в Китае, и в Индии, и на Ближнем Востоке, и в Древней Греции. Даже такой поздний автор, как Гален, утверждает, что он может передать ученикам свои медицинские знания только после получения ими посвящения в Элевсинские мистерии [Элиаде М., 1970, с. 179].

В связи с проблемой соотношения внутренней и внешней алхимий Н. Сивин на международной конференции по даосизму в Белладжио (1968 г.) утверждал, что внешняя алхимия относится к верифицируемым лабораторным химическим процессам, тогда как внутренняя алхимия исключительно связана с верой в обретение бессмертия (*сянь шу* 仙術) и применяет язык лабораторной алхимии, но прилагает алхимическую терминологию исключительно к процессам человеческого тела.

Н. Сивин, однако, отметил, что ему остается еще неясным, какой вид алхимии появился раньше, особенно если учесть, что древние методы сексуальной практики (*фан чжун чжи шу*) могут считаться частью внутренней алхимии. В целом участники конференции пришли к выводу, что внутренняя алхимия в большей степени, чем внешняя, связана с магистральной линией развития даосизма, а внешняя алхимия оказалась бесплодной в том смысле, что, исчезнув после династии Сун (т. е. после XIII в.), она не положила начало новоевропейскому типу научной химии. Начиная с правления династии Сун (X–XIII вв.) и вплоть до настоящего времени в Китае утверждается мнение, что все алхимические тексты в действительности относятся к внутренней алхимии, внешняя была лишь профаническим заблуждением. Но это, разумеется, как уже говорилось выше, исторически совершенно неверно и внешняя алхимия практиковалась даосами совершенно серьезно.

В настоящее время можно разделить алхимические тексты, входящие в «Дао цзан» 道藏, на три категории: а) чистая внешняя алхимия; б) чистая внутренняя алхимия; в) тексты, призывающие к одновременной практике того и другого. Последователи внешней алхимии зачастую практиковали и внутреннюю, дабы, продлив с ее помощью жизнь, преуспеть в изготовлении дарующего бессмертие эликсира [Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 118–119].

Вообще следует отметить, что алхимия была тесно связана и с даосской литургикой. Так, алхимики часто совершали богослужения и призывали даосских божеств, а предисловие к одной из ранних алхимических книг приписывается основателю литургической по преимуществу школы «Пути истинного единства» (*чжэн и дао* 正一道) Чжан Дао-лину (II в.) [см. Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 127].

Н. Сивин утверждал также на конференции в Белладжио (тема его доклада — «Размышления по поводу теории и практики китайской алхимии»), что все алхимические сочинения, включенные в «Дао цзан», — их около 100 — могут быть расположены в порядке убывания значимости в них теоретического момента. На одном конце этого спектра будет трактат «О единении триады» («Цань тун ци») Вэй Бо-яна (II в.?) с его абстрактным языком, представляющий собой методологию как алхимии, так и «даосской йоги» или сексуальной практики — в зависимости от угла зрения читателя [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 115; см. также: Ван Гулик Р., 1961, с. 80—81], а на другом — «Баопу-цзы» Гэ Хуна, содержащей не теорию, а прагматические рецепты для достижения определенных результатов (прежде всего — бессмертия).

Алхимики-теоретики в большей степени связаны с временем, чем с пространством. Они считают, что каждый феномен может быть объяснен из его места в системе циклов, входящих друг в друга или соответствующих друг другу. Так, «пять стихий» (*у син* 五行) — не столько материальные субстанции, сколько фазы пятеричного цикла, предполагающего двоичный цикл чередования *инь—ян*. Цель алхимика-теоретика — создать в лабораторных условиях микрокосм вселенной, временный разумеется, дабы понять принципы универсума и достичь медитативного или интеллектуального единства с Дао природы. Печь (*лу* 爐) алхимика, таким образом, — работающая модель космоса. Цель практического алхимика, скорее, создать, чем показать; она заключается в ускорении процессов, формирующих и превращающих, по его мнению, минералы в естественных условиях в эликсир бессмертия.

Для алхимика-теоретика эксперимент имеет исключительно духовную значимость, и поэтому он может быть плодотворным лишь при совершении обрядов, ритуалов и поста. Для алхимика-практика цель эксперимента — химический результат, который будет действовать автоматически на любого человека, в том числе и на не прибегавшего ни к посту, ни к обрядам. Эта установка превратила практическую алхимию в часть медицины. Большинство алхимиков были также медиками, внесшими большой вклад в развитие фармакологии и разделившими все вещества на три категории: лечащие, тонизирующие и обессмерчивающие.

Таким образом, практическая алхимия становится исключительно прагматической, а теоретическая все более интересуется созерцанием и созданием теоретической модели универсума. Однако теоретическая алхимия достаточно много сделала для классификаций химических процессов и создания категориального аппарата алхимии, что могло бы при дальнейшем развитии привести к появ-

лению научной химии. Однако алхимия в Китае оказалась бесплодной [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 114—116].

Дж. Нидэм отметил по поводу доклада Н. Сивина, что он ставит ряд важных проблем. Так, экспериментальные наблюдения и теоретические выкладки китайских алхимиков нуждаются в интерпретации с позиций и в терминах современной науки. Т. к. наука едина, то встает вопрос: какой род знания (с позиции современных стандартов) развивался реально китайскими алхимиками? Была ли алхимическая интерпретация теории сил *инь—ян* зародышем учения о химическом сродстве? В какой степени количественный аспект алхимии определялся нумерологией и в какой — экспериментом, т. е. насколько он был реально химическим? Что можно сказать о параллелях между китайской и западной алхимией в плане теории «проекции» (т. е. наблюдения того факта, что небольшие порции дополнительных веществ производят значительные изменения в основных ингредиентах)? И наконец, можно ли считать китайскую алхимию бесплодной, если она совершила большие научные открытия, переданные затем на Запад [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 116]? Эти вопросы во многом остаются открытыми вплоть до настоящего времени.

Однако теория двух типов алхимии, предложенная Н. Сивином, получила дальнейшее развитие. Так, следует отметить, что основными чертами теоретической алхимии являются отождествление двух реагирующих веществ с *инь* и *ян* и отрицательное отношение к принятию эликсира внутрь: большинство алхимиков-теоретиков ограничивались созерцанием алхимического процесса, считая, что они поднимаются на новые ступени совершенства вместе с вступлением процесса в новую фазу. Если же съедание эликсира и допускалось, то оно должно было сопровождаться ритуалами и могло обессмертить лишь самого алхимика. Здесь не было места учению о приготовлении эликсиров для других людей из сострадания, которое могло бы объясняться влиянием буддизма.

В практической алхимии, напротив, господствовало представление о механическом действии эликсира. Так, К. М. Скиппер отметил, что в заупокойном богослужении «плавки [во имя благополучного] перехода [в иной мир]» — *лянь ду* 煉度, практиковавшемся даосами X—XIV вв., эликсир предлагался духам усопших, которые должны были обрести бессмертие, хотя не имели никакого отношения к изготовлению снадобья [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 116—177].

Интересно и замечание Н. Сивина о вере алхимиков в объективную верификацию обретения бессмертия. Доказательством его в глазах алхимиков была длительная сохранность, нетленность трупа умершего алхимика, которая должна была свидетельствовать о соз-

дании им нового бессмертного тела и «освобождении от трупа» (*ши цзе*). В действительности эта «самомумификация» (термин Дж. Нидэма) объясняется прекрасными бальзамирующими свойствами мышьяка, ртути и прочих ингредиентов алхимических эликсиров.

При жизни алхимики, безусловно, страдали от отравления тяжелыми металлами (сыпи, лихорадки, галлюцинации — ощущение ползающих по телу насекомых и проч.); эти симптомы описаны в текстах как доказательство действенности эликсира.

Останавливается Н. Сивин и на вопросе о соотношении алхимии с даосизмом и последнего — с наукой вообще. Н. Сивин резко выступает против точки зрения Дж. Нидэма, согласно которой даосизм был идеологией, наиболее близкой к научности и благотворно влиявшей на развитие науки [например, Нидэм Дж., 1956, т. 2, с. 35]. Н. Сивин категорически отказывается видеть связь, якобы существующую между мистическими обрядами «Небесных наставников» или философией Лао-цзы, с одной стороны, и формированием научного метода в традиционном Китае — с другой. Он утверждает, что фактами, в том числе и основанными на статистике, невозможно подтвердить численное преобладание даосских ученых над учеными других направлений. Совершенно невозможно доказать, что естественными науками в Китае занимались только даосы, тем более что совершенно очевидным в настоящее время является факт преобладания в философских взглядах многих крупных ученых конфуцианских или неоконфуцианских идей. Свой тезис Н. Сивин подтверждает на примере Шэнь Гуа (Шэнь Ко) и Ван Си-шаня [Сивин Н., 1978, с. 310]. Алхимия все же является исключением, т. к. на протяжении всей своей истории она действительно была тесно связана с даосизмом и его учением об обретении бессмертия [Сивин Н., 1978, с. 310].

Вместе с тем Н. Сивин считает, что подавляющее число алхимических, дыхательных и гимнастических методов были не столько даосскими, сколько ассимилированной и преимущественно практикуемой даосами частью общекитайского культурного наследия [Сивин Н., 1978, с. 319]. Иногда о даосской принадлежности того или иного алхимика (например, Сунь Сы-мо) можно судить только по использованию в их сочинениях тайных литургических формул даосских школ, которые не могли быть известны этим алхимикам без предварительного посвящения [Сивин Н., 1978, с. 312].

Определенное внимание Н. Сивин уделяет проблеме происхождения алхимии [Сивин Н., 1978, с. 19—30]. В целом он склоняется к признанию автохтонности китайской алхимии. Он подвергает сомнению и возможность влияния китайской алхимии на эллинистическое Средиземноморье. Однако приоритет китайской алхимии по отношению к алхимии эллинистического Египта более чем веро-

ятен, ибо вера в возможность физического бессмертия в Китае восходит, видимо, приблизительно к VIII в. до н. э. и к IV в. до н. э. широко распространяется вера (о чем свидетельствуют недаосские тексты) в возможность обретения бессмертия посредством употребления различных снадобий. Однако идея предпочтительности искусственных снадобий естественным возникает позднее, и первые попытки трансмутации киновари в золото датируются текстами около 133 г. до н. э. К II в. н. э. оформляется методология алхимии («Цань тун ци» Вэй Бо-яна) и в IV в. начинается расцвет внешней алхимии, продолжавшийся до XI—XII вв., когда она приходит в упадок и уступает место внутренней алхимии. Несколько позднее (с XIV в.) и сам даосизм теряет прежнее влияние в идейной жизни, уступая место безраздельному господству неоконфуцианства [Сивин Н., 1968, с. 118].

Однако сунский и юаньский даосизм (X—XIV вв.) знал и достижения в области алхимии. Так, именно в это время создается блестящая работа по теории алхимии — «Тайное и необходимое [наставление] о пятизначных родах [согласно] Цань тун ци» («Цань тун ци у сян лэй бияо» 參同契五相類必要), в которой высказаны две весьма интересные для историка науки идеи:

1) реагенты противоположных знаков будут вступать в реакцию только при их отношении к одной категории;

2) вещества, относимые к классу *инь*, при их реакции с одним веществом, будут относиться к классу *ян* при их реакции с другим, и наоборот [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 117—118].

Но все же в это время алхимия вступает в период упадка, и при династии Мин не создается уже ни одного произведения по внешней алхимии. Что касается вопроса о типологической общности китайской, индийской и арабской алхимии, то на нем следует остановиться подробнее.

О соотношении китайской и индийской алхимии много писал М. Элиаде. Индийские алхимические тексты (типа «Расанарнавы»; *раса* — «ртуть», Аль-Бируни переводит это слово как «золото») и трактаты последователей хатха-йоги («Шива самхита», «Гхеранда самхита», «Хатха-йога прадипика»), тесно связанные с тантрическими традициями, говорят о «неразрушимом теле» — *сиддха деха*, т. е. о теле адепта [Элиаде М., 1958, с. 288 и след.]. Фактически идеал легендарных индийских чудотворцев — сиддхов и натхов заключался не только в обретении духовной свободы, но также и совершенного здоровья (*агара*) и бессмертия (*амара*). Легенды об этих святых подчеркивают их победу над смертью благодаря йоге и алхимии. Небольшой трактат «Йогавиджа» делит тела на «незрелые» (*апаква*) и «зрелые» (*паква*). Последние обретаются

благодаря йоге и поэтому называются «йогическими телами» (*йога деха*), т. е. используется по преимуществу алхимический мотив «зрелых» и «незрелых» металлов, которым в данном случае уподобляются тела.

В древней Индии, как и в Китае, практиковались дыхательные упражнения, сексуальная практика (воздержание от эякуляции) и алхимия во имя обретения здоровья, долголетия и бессмертия. В Индии первые упоминания об алхимии (вера в возможность трансмутации металлов в золото посредством снадобий и молитв, изготовление эликсиров, алхимическое использование ртути, употребление «жидкого золота» для продления жизни и т. п.) относятся к III в. н. э., а систематически алхимические концепции излагаются еще позднее — в трактатах школы *расаяна* («колесница ртути»). Но отождествление золота и бессмертия возникает во времена ранней брахманической прозы — в «Шатапатха брахмана» (VIII в. до н. э.).

Однако, безусловно, после упанишад и буддизма поиски физического бессмертия не могли быть целью большинства индийских аскетов. Подчеркивание хатха-йогами, тантриками и алхимиками телесного здоровья, долголетия, паранормальных способностей, физического бессмертия, несомненно, отражает протест народных низов или маргинальных элементов против духовных ценностей и религиозных идеалов (как аскетических и ритуальных, так и метафизических) носителей брахманской ортодоксии [Элиаде М., 1970, с. 181].

Таким образом, то, что при господстве натуралистического мировоззрения составляло самую суть религиозного мироощущения древних китайцев, в Индии было второстепенным или маргинальным. В целом алхимия никогда не играла в Индии той роли, что в Китае. Но не исключена и возможность взаимовлияния индийской и китайской алхимии. Так, в алхимии Тамилнада, поддерживавшего в VII—VIII вв. тесные связи с Китаем, прослеживается несвойственное для Индии разеделение веществ на мужские и женские [Феллиоза М., 1969, с. 120].

Вместе с тем во многих даосских текстах алхимического характера можно обнаружить влияние тантризма. Элементы тантризма вобрала в себя традиция Маошань. О контактах между даосами и тантриками свидетельствует дуньхуанская рукопись «Чжэнь гао» 真告 Тао Хун-цзина с аннотациями на тибетском языке. С периода династии Мин в «Дао цзан» включаются некоторые тантрические тексты (например, «Сутра павлина»). Заметны тантрические влияния и на поздние тексты внутренней алхимии [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 122].

Влияние алхимии сильно сказалось и на буддийских тантрических ритуалах. Можно предположить, что и весьма незначи-

тельное распространение буддийского тантризма в Китае связано с тем, что его «экологическая ниша» в культуре была занята типологически близкой даосской психотехникой.

В известной степени тантрические ритуалы, сохранившиеся в тибето-монгольском буддизме (ламаизме) вплоть до настоящего времени, напоминают алхимический ритуал (т. е. алхимическое делание как ритуал) китайских алхимиков-теоретиков. В качестве примера приведем фрагмент из ритуального текста индийского буддиста VIII в. Буддхаджняны, сохранившегося на тибетском языке, под названием «Ритуал жертвоприношения при почитании учителя» («Bla-ma mchod-p'ai tsogsmchod' 'bul-ba'i cho-ga bzhugs-sa» — перевод А. А. Терентьева с ксилографа на тибетском языке, изданного Цугольским дацаном в Бурятии в июле 1871 г.). Этот тантрический текст описывает ритуал, использующий алхимические символы в медитативных целях:

> «ХУМ»! Из Дхармакайи, покоящей все исходящее // Над колеблемым ветром пылающим огнем, // На подставке из человеческих голов, в «АХ» — в обозначенном черепе — *капале* (ритуальный сосуд из черепа. — *Е. Т.*) // «ОМ» вспыхивает в каждом из [жертвенных] веществ. // Сверху на них стоят «ОМ-АХ-ХУМ» (слоги мантры. — *Е. Т.*), // Пылающие каждый блеском [своего] цвета (ОМ — белый, АХ — красный, ХУМ — синий. — *Е. Т.*). // От движения ветра огонь разгорается, предметы плавятся. // От кипения, от сильного испарения, // Из трех слов — снопы лучей света. // Осветив десять направлений, три ваджры (здесь три снопа лучей света, представляемых йогином исходящими из этих слогов «ОМ-АХ-ХУМ». — *Е. Т.*) // Предстают взору вместе с нектарами. // В каждый из трех слогов вернувшись, // Расплавляясь в нектар, [снопы лучей] смешиваются с соком, // Очищенное постижение вспыхивает, Э-МА-ХО! // Пылающее великолепие всего желанного превращается в океан».
>
> [с. 1б—2а]

Здесь, как и в ритуальном деянии китайского алхимика-теоретика, важен не реальный процесс плавки (которого просто нет), а его ритуально-медитативное проигрывание, поднимающее адепта на уровень интуитивного постижения сакральной реальности и наполняющее его дарующей бессмертие амритой, которая символизирует просветление.

Также следует отметить, что в связи с возможным влиянием китайской алхимии на индийскую вполне правомерной выглядит

гипотеза Дж. Нидэма об опосредованном (через арабов и, добавим, индийцев) влиянии китайской алхимии на становление и развитие западноевропейской средневековой алхимии, особенно ее иатрохимического направления (берущего начало от Арнольда из Виллановы и Роджера Бэкона, XIII в., и расцветшего в XVI в. у Парацельса). Не углубляясь в эту проблему, отошлем читателя к одной из наших публикаций [Торчинов Е. А., 1981, I].

Весьма важной проблемой, стоящей перед исследователем даосизма, является вопрос о соотношении алхимии и ритуально-литургического аспекта даосизма. Поскольку даосизм (особенно в традиции «Небесных наставников») обладает ярко выраженной ритуальной богослужебной практикой, то естественно возникает вопрос о том, следует ли рассматривать ее в качестве особого уровня функционирования даосской религии или же она представляет собой элемент даосской психотехники.

Ответить на этот вопрос можно путем рассмотрения взаимодействия собственно психотехнического (и прежде всего алхимического аспекта даосизма) и даосского литургического ритуала. Эта проблема затрагивает еще один вопрос — вопрос о генетической и смысловой связи лабораторной, внешней, и собственно психотехнической, внутренней, алхимии. Цель последующего исследования и заключается в рассмотрении этих аспектов функционирования даосской религиозной традиции.

Если вопрос о связи двух видов алхимии представляется вполне естественным, то проблема соотношения внутренней алхимии и ритуала как такового может вызвать некоторое удивление и поэтому нуждается в некоторых разъяснениях.

К. М. Скиппером обоснованно показана самая тесная и неразрывная связь между внутренней алхимией и даосским богослужением [см. Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 123—129], которая в данном контексте выступает в качестве «внефеноменального ритуала» [см.: Малявин В. В., 1982], прообраза и парадигмы ритуала явленного, оказывающегося таким образом лишь объективизацией делания внутренней алхимии. Богослужение здесь является как бы вынесением процесса внутренней алхимии во время и в пространство, внеположенные священнослужителю, за счет чего этот процесс приобретает и чувственную осязаемость, и символичность. Верховный вершитель литургии — «высокий достопочтенный» (*гао гун* 高功), с одной стороны, как бы переводит на язык медитации ритуальные акты, совершаемые священнослужителями (*дао ши* 道士), а с другой — «овнешвляет», экстериоризирует духов, живущих в его теле, направляя их на небеса. Таким образом, только он оказывается медиатором между верующими и Дао. Даже детали ритуального облачения духовенства легко переводятся на язык внутренней алхимии.

Так, головные уборы, увенчанные изображениями язычков пламени, исходящими из центра небольшой диадемы, символизируют пламя, согласно учению внутренней алхимии поднимающееся из «курильницы» в теле *гао гуна* (парафизиологический центр тела в нижней части живота, нижнем «киноварном поле») по спине вплоть до макушки головы, через которую рождается бессмертный зародыш.

Сокровенный сакральный смысл самой литургии — моделирование ритуальными средствами «зачатия бессмертного зародыша» (*цзе сянь тай* 結仙胎) в результате иерогамии сил *инь—ян*. К. М. Скиппер поэтому утверждает, что принципиальное содержание ритуала и внутренней алхимии является одним и тем же [Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 127].

Существует и еще один аспект данной проблемы, о котором здесь будет сказано лишь несколько слов. Это связь, также обнаруженная впервые К. М. Скиппером, между алхимией, ритуалом и космогонией. Этапы созревания бессмертного зародыша в теле адепта соотносятся со ступенями развертывания Дао-космоса, а парафизиологические структуры тела, в которых пестуется зародыш, — с «первозданным хаосом» (*хунь юань* 混元, *хунь дунь* 混沌), дающим рождение космосу.

Более подробного упоминания заслуживает один аспект этой связи. Согласно большинству даосских космогонических систем (как мы помним, соотносящихся с внутренней алхимией), на определенном этапе космической эволюции единое дотоле первоначало рождает (*шэн*) три пневмы. Это учение особенно важно для ортодоксальной школы «пути Небесных наставников» (*тянь ши дао* 天師道, *чжэн и дао* 正一道), так как оно как бы знаменует новую эру, начавшуюся с их откровения [Скиппер К. М., 1978, с. 362]. Этим «трем пневмам» (*сань ци* 三氣) соответствуют пневмы трех «прежденебесных» (*сянь тянь* 先天, подробнее см. ниже) небес.

В литургической традиции школы «духовной драгоценности» (*лин бао* 靈寶) пневмы этих трех небес называются «Небесными достопочтенными» (*тянь цзунь* 天尊); гипостазированные для ритуальных целей, они получают широко известное наименование «трех чистых» (*сань цин* 三清) [см.: Скиппер К. М., 1978, с. 362]. Таким образом, можно сразу же выделить одну важную особенность двуединого даосского ритуала: его неявленное (внутренняя алхимия) в нем объективизируется, но эта объективность, в свою очередь, является лишь объектом медитации и потому вновь снимается священнослужителем и переводится в план внефеноменального. Следовательно, в даосском ритуале наличествуют взаимообусловленность и взаимопревращаемость его субъективной и объективной (собственно ритуальной) сторон.

В основном данное исследование в своей внутренней алхимической части будет основываться на «Главах о прозрении истины» («У чжэнь пянь») выдающегося даоса XI в. Чжан Бо-дуаня, одном



«Встреча трех семей»:
соединение духа, пневмы, энергетической эссенции — *цзин, ци, шэнь*

из наиболее авторитетных для традиции внутренней алхимии тексте и в настоящее время активно изучаемом адептами различных школ даосизма [Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 131].

Привлечение материалов этого текста тем более оправдано, что он вводит практически в полном объеме терминологию внутренней алхимии, играющую далеко не последнюю роль и в даосских литургических текстах.

Но вначале обратимся к истории формирования отношения «алхимия—ритуал».

Обратимся к алхимическому тексту, весьма далекому от традиции внутренней алхимии, — «Баопу-цзы» Гэ Хуна (определенную близость к традиции внутренней алхимии имеет только глава 18-й «внутренней» части трактата с ее учением о «хранении Одного» — *шоу и* 守一). Тем больший интерес представляют фрагменты «Баопу-цзы», говорящие о ритуализованности даже внешней алхимии и о связи ее с этическим самосовершенствованием. Прежде всего следует обратиться к 4-й главе «внутренней» части трактата — «О золотом растворе и перегнанной киновари» (*цзинь дань* 金丹). Приведем некоторые примеры:

I. «Человек, приготовивший одушевленный эликсир (*шэнь дань* 神丹), не только сможет продлить свою жизнь, но сможет с помощью этого эликсира создавать и золото. Когда золото приготовлено, следует взять сто фунтов (*цзиней*) его и прежде всего совершить великие жертвоприношения великим. Правилам жертвоприношений посвящен один свиток (сочинения, излагаемого Гэ Хуном. — *Е. Т.*). Ритуал этот отличен от жертвоприношения Девяти Треножников. Для каждого из этих жертвоприношений золото следует приготовить особо, распределяя его так:

— для поклонения Небу — двадцать фунтов;
— Солнцу и Луне — пять фунтов;
— созвездию Северный Ковш — восемь фунтов;
— звезде Великое Первоначало — восемь фунтов;
— созвездию Колодца — пять фунтов;
— очагу — пять фунтов;
— *Хэ-бо* 河伯 — двенадцать фунтов;
— общинным алтарям — пять фунтов;
— духам и демонам — охранителям ворот и селения, а также Государю Чистоты — по пять фунтов каждому из них.

Это составит восемьдесят восемь фунтов, и двенадцать останется. Ими следует наполнить хорошую кожаную суму и в подходящий день отправиться с ней на столичный рынок. Когда рынок наполнится народом, нужно с восклицанием «хэй» бросить ее в людном месте и уйти, не оборачиваясь.

Все остальное золото, полу́ченное сверх этих ста фунтов, можно использовать по собственному усмотрению, но не прежде приношения золота в жертву духам, иначе непременно случится несчастье».

[Гэ Хун, 1954, с. 16]

II. «По словам господина Чжэна (учителя Гэ Хуна Чжэн Сы-юаня; он же Чжэн Инь. — *Е. Т.*), приготовление этого великого эликсира должно сопровождаться жертвоприношениями. Жертвы следует приносить Великому Первоначалу, Изначальному господину (*Юань-цзюню* 元君, *Лао-цзюню* 老君) и Сокровенной Деве. Эти божества тогда явятся и будут наблюдать за деланием адепта. Если совершающий делание приготовления снадобья не оставил мирскую жизнь ради уединения и отшельничества и дал глупцам и обывателям возможность получить канонические книги, знать и видеть совершение алхимического делания, то тогда все духи накажут готовящего снадобье, а если он не последует предостережениям канонических книг и позволит злоумышленникам произносить клеветнические речи, то духи эти не будут впредь помогать такому человеку. Тогда вредоносная пневма войдет в вещество, и снадобье не получится. Непременно нужно уйти в «славные горы», поститься сто дней, не употребляя в пищу пять пряностей и свежую рыбу. Нельзя также позволять людям толпы наблюдать за приготовлениями. Только тогда можно начинать создавать великое снадобье. Когда снадобье готово, можно прекратить поститься. Однако в начале делания поститься нужно обязательно».

[Гэ Хун, 1954, с. 20]

Таким образом, без излишних комментариев из этих фрагментов вполне ясно видна весьма значительная степень ритуализации алхимии во времена Гэ Хуна (III—IV вв.). Само алхимическое делание предстает перед нами не только, и даже не столько суммой технологических операций, сколько своеобразным ритуалом, предназначенным в конечном счете принести адепту долгожданное бессмертие. Причем следует отметить, что ритуальность отнюдь не является привеском алхимии, скорее: сама алхимия оказывается пресуществленным ритуалом. Ритуал (пост, молитва, поклонение духам, уединение, сохранение тайны от профанов и т. п.) предшествует началу деления и завершает его (поднесение золота божествам и т. д.). Более того, ритуал оказывается самой сердцевиной алхимического процесса: если ритуальные нормы нарушены, то эликсир не получится, пусть даже и технология его изготовления совершенна.

Здесь, впрочем, зримо присутствует и этический момент: человеку аморальному, не совершившему должного количества добрых дел, не создать снадобья и не обрести бессмертия [Гэ Хун, 1954, с. 12]. Об этом говорится в широко известном месте 2-й главы «Баопу-цзы» («Лунь сянь» 論仙, «Рассуждение о бессмертных»), где Гэ Хун заявляет о необходимости совершения определенного

количества добрых дел как предварительном условии алхимического делания.

Интересно, что один дурной поступок аннулирует все уже накопленные добрые дела, такой же результат ждет и разглашение этих добрых дел. Без их совершения эликсир не подействует, но и одни добрые дела бессмертия не принесут. В 6-й главе «Баопу-цзы» («Вэй чжи» 微旨, «Тонкая суть») Гэ Хун подробно излагает свою практическую этику, анализ которой выходит за рамки поставленной нами задачи. Интересно, что здесь Гэ Хун осторожно затрагивает проблему воздействия (в пределах жизни; наказание — сокращение срока жизни), осуществляемого мировым «духом-энергией» (*цзин шэнь* 精神), «властителем судеб» (*сы мин* 司命, *сы го чжи шэнь* 司過之神), образ которого через «Тай пин цзин» 太平經 восходит к «Чжуан-цзы». Вообще же, учение о воздаянии не нашло в даосизме достаточного развития (особенно по сравнению с буддизмом).

Таким образом, у Гэ Хуна практически отсутствует представление о механическом бессмертии под воздействием эликсира; оно заменено верой в ритуально-этическую харизму истинного адепта, только лишь и отличающего его от шарлатана-манипулятора.

Эти выводы относительно ритуализованности внешней алхимии наглядно демонстрируют неправомерность приписывания ей Н. Сивином технологичности и механистичности.

Вот еще один пример того же рода, но имеющий отношение к ритуалу передачи эзотерического знания адепта-алхимика [Гэ Хун, 1954, с. 14]:

> «И пусть воспринимающий этот путь бросит в воды, текущие на восток, золотого человечка и золотую рыбу — но, не имея костей святого бессмертного, он все равно не будет достоин узреть этот путь (здесь Гэ Хун цитирует наставления Хуан-ди, т. е., видимо, утерянную ныне даосскую книгу, написанную в форме поучений Хуан-ди, адресованных некоему Сюань-цзы. — *Е. Т.*). Смешивать киноварь должно в «славных горах», в месте, где нет людей. Спутников должно быть не более трех человек. Прежде всего следует сто дней поститься и умащаться пятью благовониями, пока не достигнешь полного очищения. Нельзя приближаться к нечистотам и бродить туда-сюда с обывателями. Кроме того, не следует, чтобы не верящие в Дао-Путь узнали об этом деле. Они злословием разрушат одушевленное снадобье, и снадобье не получится».

Данный фрагмент еще раз подтверждает высказанный выше тезис об изначальной ритуализованности алхимии. Действительно, ритуалом сопровождается приобщение к алхимической традиции, риту-

альный пост и умащения предшествуют началу «великого делания»; наконец, сама алхимическая практика предполагает соблюдение ряда условий ритуального характера: уединение в узком кругу посвященных, отказ от общения с профанами (см. также выше), соблюдение ритуальной чистоты и т. п. Причем, как уже отмечалось, эти предписания не являются чем-то внешним по отношению к технологии. Скорее наоборот: невыполнение этих условий ведет к разрушению эликсира и полному фиаско. Таким образом, в традиции внешней (лабораторной) алхимии мы ясно можем обнаружить черты ритуального характера. Не останавливаясь более на этом вопросе, обратимся к проблеме перенесения ритуализма внешней алхимии на созерцательность религиозной практики «хранения Одного» — к собственно внутренней алхимии.

Вначале представляется необходимым высказать несколько соображений исторического характера. Формирование традиции внутренней алхимии тесно связано с религиозной традицией школы Маошань (*шан цин* 上清 — «Высшая чистота»). Как показали исследования М. Стрикмэна [Стрикмэн М., 1979, с. 164—168], ее учение представляет собой, по существу, синтез северных направлений даосизма, прежде всего традиции «Небесных наставников» и учений, получивших распространение в Цзяннани (в первую очередь оккультно-магического и алхимического характера, отраженных, в частности, в «Баопу-цзы»).

Традиция Маошань отличается как от алхимико-ритуального символизма литургической традиции «Небесных наставников», где медитация объективируется в ритуале (см. выше), так и от более или менее близкой ей по духу несколько более поздней южной традиции «Духовной драгоценности» (*Лин бао*), кстати тесно связанной с даосами из рода Гэ, из которого вышел и Гэ Хун. Ее отличительной особенностью как раз является мистическая интроверсия и созерцательность, сводящая литургику лишь собственно к медитации.

Очень важно и то, что в школе Маошань впервые была предпринята попытка, не отказываясь еще от практики внешней алхимии, тем не менее максимально интериоризировать ее. М. Стрикмэн видит подобные попытки, в частности, и в том, что в состав эликсиров бессмертия традиции *шан цин* начинают активно включаться органические вещества, в том числе обладающие галлюциногенным эффектом (хотя само употребление галлюциногенов восходит к II в. и школе «Небесных наставников» [см.: Стрикмэн М., 1979, с. 168—169].

На последнем факте следует несколько задержаться, тем более что именно с этой особенностью определенных видов даосской религиозной практики, видимо, тесно связана символика важнейшего предмета даосского культа — курильницы. С курильницей же и ее

ролью в даосском ритуале связан и ответ на вопрос о связи ритуала внешней и внутренней алхимии.

В школе Маошань получил весьма значительное распространение один вид мистического созерцания, известный под названием «медитация в чистой комнате» (*цин ши* 清室). Согласно даосской традиции, этот род созерцания был передан сверхъестественным образом обретшей святость основательницей школы Маошань по имени Вэй Хуа-цунь (прежде виночерпием в школе «Небесных наставников») через главного медиума этого направления Ян Си.

Согласно К. М. Скипперу, этот тип медитации предполагает вдыхание галлюциногенных запахов от свинца, например поднимающихся из треножников в келье созерцателя. К. М. Скиппер также предположил, что здесь выявляется сама сущность алхимии как таковой. В этом смысле значимо и то, что иероглифом *лу* обозначается как курильница, так и печь алхимика (следовательно: алхимик как бы обретает единство с Дао через вдыхание запахов от его печи, реторты и т. п.) [Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 119].

Выше уже говорилось о делении Н. Сивином алхимии на теоретическую и практическую. Напомним, что для алхимика-теоретика совсем не нужно съедать снадобье: уже само его приготовление поднимает адепта на высший духовный уровень, причем ступенями этого возвышения будут стадии алхимического процесса. Алхимический ритуал предполагает и собственно ритуал: молитвы, пост и т. п. В этом заключается его отличие от практической алхимии, где наличествует приоритет технологии и присутствует вера в чисто механическое действие эликсира.

Таким образом, алхимическое делание, по существу, подменяется его созерцанием, причем возрастает одновременно и роль ритуала. Постепенно алхимия сама оказывается лишь знаком нового, неявленного интериоризированного ритуала, в котором все атрибуты внешней алхимии снимаются совсем. Пропорционально возрастает удельный вес и роль этики в алхимическом делании.

Но вернемся к курильнице и реторте. Анализируя связь алхимии и ритуала, К. М. Скиппер останавливается на знаменитых курильницах *бошаньлу* 博山爐 периода правления династии Хань [Уэлч Х. Х., 1969–1970, с. 124; Нидэм Дж., 1959, с. 582]. Они представляют собой изображения гор, населенных бессмертными и животными, с отверстиями и пещерами, из которых и поднимаются курения. В них сжигались ароматические травы, но имеются упоминания и о галлюциногенных веществах. В современном даосском богослужении совершенно уникальную роль также играет курильница, более того, это самый важный объект в храме. Он символизирует как обретение Дао священнослужителем, так и всю даосскую общину, связанную с данным приходом. Отсюда и названия *лу чжу*

爐主 — «старейшина курильницы» и *лу ся* 爐下 — «[стоящие] у подножия курильницы».

К. М. Скиппер высказывает в связи с этим предположение, что современный даосский священнослужитель, возжигающий курения и призывающий нефритовых дев и золотых отроков сопровождать его во время священного танца, следует традиции, коренящейся в видениях адепта древности, погруженного в наркотическое забытье, вызванное вдыханием курений священной курильницы-реторты [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 124]. Это предположение активно поддерживает и Дж. Нидэм, видящий в нем объяснение связи между литургикой, алхимией, медициной и окуриванием помещений [Уэлч Х. Х., 1969—1970, с. 125; Нидэм Дж., 1974, с. 128—154]. Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что внутренняя алхимия как таковая коренится в теоретико-созерцательном направлении внешней алхимии, в котором:

1) созерцание процесса постепенно подменяет сам процесс;
2) результатом внешнеалхимического процесса является воздействие на внутренний мир адепта, его психику;
3) зреет интерес к натурфилософскому описанию процесса.

Любопытно также, что в традиции Маошань резко возрастает роль этики. Совершение добрых дел и изучение даосских текстов приносят определенные заслуги, передающиеся по наследству. В результате, если один из потомков оказывается способным обрести бессмертие, то оно распространяется, в свою очередь, на всех его предков, переводя их из призрачного тенеподобного состояния на «Острове мрака» (*Инь чжоу* 陰洲) в состояние членов бюрократизированной иерархии бессмертных [см.: Стрикмэн М., 1979, с. 178—183]. Концепция «воздаяния», «возмездия» (*бао*) возникает еще в древности (см., в частности, «Тай пин цзин»), но особого развития не получила вплоть до активного взаимодействия даосизма с буддизмом.

Что касается учения о спасительном действии святости потомка на его предков, то оно известно уже Гэ Хуну [см. его «Рассуждения о сяо» — Гэ Хун, 1954, с. 11].

После этого краткого экскурса в историю обратимся непосредственно к сущности внутренней алхимии и описанию ее процесса.

Кратко внутреннюю алхимию можно определить как комплекс психофизических упражнений йогического типа, практикуемый для создания в теле адепта эликсира бессмертия, или бессмертного зародыша, а в перспективе — нового бессмертного тела. Процесс внутренней алхимии описывается в терминах лабораторной алхимии и рассматривается даосской традицией как ее микрокосмический аналог.

Религиозная практика внутренне-алхимического типа всегда, видимо, была более характерной для даосизма, нежели собственно алхимия (после XIII в. она и вообще исчезает).

Более того, из вышесказанного о традиции Маошань ясно, что и сама внешняя алхимия со временем проявляла все большее стремление к интериоризации, интроверсии. В плане практики непосредственно предшествовали внутренней алхимии упражнения медитативного характера, известные как «хранение Одного» (*шоу и*), хорошо знакомые Гэ Хуну [Гэ Хун, 1954, с. 92-94].

Выше уже давалась общая характеристика практики внутренней алхимии как своеобразного внефеноменального, скрытого ритуала и указывалась ее связь с собственно ритуалом, отмечалась близость (иногда тождество) терминологии традиции *нэй дань* и ритуальной терминологии. Теперь представляется необходимым дать более конкретное описание процесса внутренней алхимии.

В интересах краткости здесь будут опущены некоторые существенные моменты теории внутренней алхимии, как, например, учение о «природной сущности» (*син*) и «жизненности» (*мин*), «прежденебесном» (*сянь тянь*) и «посленебесном» (*хоу тянь*) — о них еще пойдет речь в связи с анализом самого текста «Глав о прозрении истины», да к тому же о них уже писалось в отечественных трудах по синологии.

Алхимические символы даосской медитации представляют собой как бы две цепи соответствий, причем каждый символ или термин объясняется через каждое иное соответствующее звено цепи и, в свою очередь, предполагает его наличие. Вот примеры подобной синонимической цепи [Берлинг Дж., 1980, с. 98]:

1) *Цзин* (精, сперматическая эссенция, энергия) = воде (из пяти стихий) = почкам = триграмме *КАНЬ* (☵ 坎, посленебесная форма) = триграмме *КУНЬ* (☷ 坤, прежденебесная форма) = свинцу = Земле (*ди* 地) = жизненности (*мин*).

2) *Синь* (心, разумность сердца) = огню = сердцу (как органу) = триграмме *ЛИ* ☲ 離 = триграмме *ЦЯНЬ* ☰ 乾 = ртути = Небу = природной сущности (*син*). Связывает, видимо, все эти терминологические ряды понятие пневмы.

Первая фаза внутренней алхимии, которой предшествуют упражнения по дыхательной гимнастике и сосредоточению, заключается в сублимации и очищении эссенции, т. е. первого ингредиента эликсира. Для этого адепт берет под контроль потоки сексуальной энергии и направляет ее вверх, в нижний парафизиологический центр тела — нижнее «киноварное поле» (*дань тянь* 丹 田). Аккумуляция энергии приводит к ощущению тепла и света, которые начинают вместе с дыханием циркулировать по «каналам» (*цзин*) тела адепта

посредством сосредоточения и медитативного представления (визуализация). Эта циркуляция открывает запертые проходы тела и удаляет из него все шлаки и нечистоты.

Затем жизненная энергия после своего очищения превращается в чистейшую эссенцию, направляемую в «желтый двор» (*хуан тин* 黃庭) — второе киноварное поле (в области солнечного сплетения), отуда исходит свет жизненности. Циркуляция энергии по телу продолжается до тех пор, пока ей не удастся пройти через проход, ведущий к верхнему киноварному полю (головной мозг). Вслед за этим происходит прояснение духа — открытие прохода «сокровенной заставы» (*сюань гуань* 玄關), ощущаемое адептом как появление света в пространстве между бровями.



Бессмертный зародыш являет себя

Таким образом, появились два света — свет жизненности (трансмутированная сперматическая энергия, эссенция *цзин*) и свет духа (трансмутированное сознание), но лишь в их искаженной, посленебесной форме. В алхимической терминологии эти два света называются свинцом и ртутью (тигром и драконом) и являются двумя основными ингредиентами эликсира, нуждающимися еще, однако, в очищении.

Постепенно адепт оказывается в состоянии опустить свет духа в среднее киноварное поле, где уже находится и свет жизненности. Далее адепт заставляет свет циркулировать по «малому кругу» (*сяо чжоу тянь* 小周天) между сердцем и почками, направляя его внутрь нижнего киноварного поля (так называемую «пещеру пневмы», *ци сюэ* 氣穴), служащую как бы утробой для зачинаемого бессмертного зародыша. Здесь искаженные (посленебесные, триграммы *КАНЬ* и *ЛИ*, *ВОДА* и *ОГОНЬ*) свет жизненности и свет природной сущности (духа) очищаются и обретают свою прежденебесную форму (триграммы — *ЦЯНЬ* и *КУНЬ*). В это время адепт как

бы возвращается к состоянию нерожденного младенца и превращает свое сознание в разум Дао.

Тогда происходит соитие двух светов, *иньных* и *янных* пневм в теле адепта и зачатие бессмертного зародыша (единение воды и огня), причем все энергетические потенции организма сбалансированы в центре тела. Прекращаются и дыхательные упражнения («разжигание огня», «срок огня» — *хо хоу* 火候), дабы зародыш (эликсир) мог созревать в теле адепта. В это время рекомендуется знаменитое «зародышевое дыхание» (*тай си* 胎息), не требующее никаких усилий и протекающее совершенно естественно, подобно дыханию плода в утробе матери.

Когда зародыш созревает и готов к рождению, адепт видит золотой круг света с белым кругом меньшего диаметра в центре. Адепт удаляется в уединенное место, где приступает к плавному подъему зародыша по каналу в позвоночнике к макушке головы, через отверстие в которой зародыш (новое тело и новое «я» адепта) рождается. Адепт как бы пока наделен двумя телами: прежним, грубым и новым, утонченным, которое, как считается, может странствовать, по желанию адепта, вне прежнего тела.

Но здесь перед «новорожденным» появляется «демон» (объективация останков скверн психики адепта), готовый «пожрать» его. Но «младенец» побеждает «демона» и укрепляет свое тело. После этого он возвращается в грубое тело адепта для его окончательной трансформации. Наконец происходит полное его превращение, и оба тела сливаются и становятся одним бессмертным и нерушимым телом, в котором нет ничего посленебесного и на которое перенесены все атрибуты божественного Дао — космоса. Путь к бессмертию завершен [Берлинг Дж., 1980, с. 98—101].

Внутренняя алхимия, впрочем, не была единым направлением, и ее адепты склонны были выделить в ее рамках высшие и низшие традиции. В качестве примера приведем фрагмент из «Рассуждения, рассеивающего сомнения о совершенствовании в бессмертии» (*Сю сянь бянь хо лунь* 修仙辨惑論) знаменитого южносунского даосского наставника XIII в. Бо Юй-чаня («Жабы белого нефрита»). Это сочинение представляет собой диалог Бо Юй-чаня и его учителя Чэнь Ни-ваня:

> «Чэнь Ни-вань сказал: "Хорошо, я расскажу тебе об этом (о пути обретения бессмертия. — *Е. Т.*). Есть три уровня в учении об обретении бессмертия, есть три свершения в выплавлении эликсира. Обретший путь небесных бессмертных может свершать превращения и метаморфозы и подниматься ввысь. Мужи высших способностей могут научиться ему. Они тело считают свинцом, сердце считают ртутью, сосредото-

чение считают водой, мудрость считают огнем. Во время вкушения пищи могут они зачать [зародыш бессмертия], за десять месяцев созреет зародыш. Это высший способ выплавления эликсира. В его основе нет триграмм и их черт, нет также фунтов (*цзинь*) и унций (*лян*). Этот способ прост и легок, поэтому через сердце передают его. Очень легко в нем достичь успеха.

Обретший путь водяных бессмертных может выходить и входить, скрываться и являться. Мужи средних способностей могут научиться ему. Они пневму считают свинцом, дух считают ртутью, циклический знак *у* 午 считают огнем, циклический знак *цзы* 子 считают водой. В течение ста дней они могут смешать все и соединить, через три года свершится образ. Это средний способ выплавления эликсира. Хотя в нем есть триграммы и их черты, тем не менее нет фунтов и унций. Этот способ таинственен, поэтому устно передают его. В нем непременно можно обрести успех.

Обретший путь земных бессмертных может оставить свое тело и пребывать в миру. Мужи толпы могут научиться ему. Они сперматическую эссенцию (*цзин*) считают свинцом, кровь считают ртутью, почки считают водой, сердце считают огнем. В течение одного года можно произвести [зародыш], через девять лет можно достичь успеха. Это низший способ выплавления эликсира. В нем есть триграммы и их черты, а также есть фунты и унции. Этот способ сложен и труден, поэтому на письме передают его. Боюсь, что в нем трудно достичь успеха.

Высший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья (*яо цай* 藥材): сперматическую энергию, дух, земные души *по*, небесные души *хунь* и мысль; считает временем нагревания (*хо хоу*): движение, пребывание, сидение, лежание; считает циркуляцией: чистоту, покой и самоестественность (*цзы жань*).

Средний способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья: сердце, печень, селезенку, легкие и почки; считает временем нагревания: годы, месяцы и дни; считает циркуляцией: «объятие Изначального» (*бао и* 抱一) и «хранение Одного».

Низший способ приготовления эликсира считает ингредиентами снадобья: сперматическую энергию, кровь, костный мозг, пневму и соки; считает временем нагревания: задержку [дыхания], заглатывание, растирание, нажатие; считает циркуляцией: актуализацию, размышление, подъем и спуск"».

[Чжан Бо-дуань, 1965, с. 94—95]

Таким образом, вполне очевидно, что низшие, по классификации Бо Юй-чаня, методы внутренней алхимии» описывают процесс в терминах физиологических соответствий внутреннего микрокосма, причем «субстанции», вовлеченные в процесс, обладают весьма высокой степенью чувственной конкретности, практически сведенной на нет в высших методах, в которых зато пропорционально возрастает уровень знаковости, символичности, терминологии, приближающейся к символичности ритуала (берущего внутреннюю алхимию в качестве своей парадигмы — см. выше), в котором физиологическая чувственность как таковая или вообще снимается, или чрезвычайно сублимируется.

Собственно, бессмертие во внутренней алхимии обретается посредством контроля над телом и умом, а не вследствие этического совершенствования, однако признается, что злые дела совершаются из-за наличия желаний (в широком смысле слова) и поэтому желания должны быть преодолены (или сублимированы) в процессе созерцания, но тем не менее этика никоим образом не является здесь самодовлеющей и рассматривается в психологическом контексте.

Впрочем, помимо проблем практической этики адепты внутренней алхимии ставили перед собой и теоретические проблемы (но с непосредственным выходом в религиозную практику), прежде всего аксиологического характера. Но об этом лучше говорить уже на примере конкретного текста, которым будут «Главы о прозрении истины» («У чжэнь пянь») Чжан Бо-дуаня (983—1082?), классическое сочинение для традиции *нэй дань*. Как уже говорилось, «Главы о прозрении истины» представляют собой очень важный памятник средневекового даосизма.

Это произведение, посвященное проблеме внутренней алхимии, находится и сейчас в центре вероучения и религиозной практики последователей даосизма наряду с такими текстами, как «Книга единения сокрытого» («Инь фу цзин»), «Книга желтого двора» («Хуан тин цзин» 黃庭經) и «Трактат о единении триады» («Цань тун ци»). «Главы о прозрении истины», будучи сочинением по теории *нэй дань*, продолжают традицию трактата «О единении триады» Вэй Бо-яна (II в.?) как в содержательном плане, так и в системе образов, символов и т. п. Так, в обоих текстах для описания процесса внутренней алхимии используется ицзиновское учение о движении триграмм и гексаграмм, что делает «И цзин» своеобразным органом теории внутренней алхимии.

Кроме того, это сочинение Чжан Бо-дуаня является произведением чрезвычайно лаконичным, предельно насыщенным и сконденсированным. Оно, по существу, включает в себя весь основной набор терминов, характерных для внутренней алхимии, что делает «У

чжэнь пянь» своеобразным компендиумом терминологии средневекового даосизма.

В связи с этим уместно напомнить, что образы и понятия из сферы *нэй дань* играют существенную роль в даосской богослужебной практике и их понимание в значительной степени является ключом к пониманию даосского ритуала как такового.

«Главы о прозрении истины» состоят из трех неравных, но пропорциональных частей: 1) стихи в стиле *люйши* (символизируют число унций (*лянов*) в китайском фунте (*цзине*); соотношение 2x8 станет играть существенную роль во внутренней алхимии); 2) стихи в стиле *цзюэцзюй* (всего 64, по числу гексаграмм «Книги перемен») и 3) одно стихотворение в стиле *люйши* (символизирует изначальное единство сущего), 1+12 стихотворений в жанре *цы* на мотив *си цзян юэ* 西江月 (символизируют 12 месяцев года и 1 дополнительный, високосный месяц) и 5 стихов в стиле *цзюэцзюй* (символ 5 стихий китайской натурфилософии), т. е. всего 99 стихов.

В настоящее время существует только один перевод «Глав о прозрении истины». Это перевод на английский язык, выполненный Т. Л. Дэвисом и Чжао Юнь-цуном. Перевод этот в настоящее время с полным основанием может считаться фиктивным, т. к. переводчики, не зная о существовании внутренней алхимии, переводили текст как внешнеалхимический, что привело к значительным недоразумениям, а перевод стал много темнее оригинала. Перевод снабжен минимальными, ничего не проясняющими и достаточно спорадическими комментариями.

Что касается его стиля, то следует сказать, что переводчики, по существу, не переводят, а пересказывают текст, не заботясь даже о минимальном следовании за структурой оригинала. Но этому переводу предпослано весьма доброкачественное предисловие, в котором подробно анализируются биография Чжан Бо-дуаня и источники для ее изучения, комментаторская традиция, дан краткий обзор других сочинений, приписываемых Чжан Бо-дуаню и т. п. [Дэвис Т. Л., Чжао Юнь-цун, 1939, с. 97—103]. Это предисловие и сейчас сохраняет определенную ценность.

В дальнейшем исследовании представляется обоснованным пользоваться прежде всего комментарием к «У чжэнь пянь», написанным даосом XVIII в. Дун Дэ-нином, т. к. его комментарий использует материалы и всей предшествующей комментаторской традиции: Вэнь Бао-гуана, Дай Ци-цзуна, Се Дао-гуана и др.

Е. А. Торчинов

悟眞篇

Чжан Бо-дуань

Главы о прозрении истины



Предисловие

Увы! Человеческое тело трудно обрести[1], свет и тьма с легкостью сменяют друг друга, и нельзя с точностью рассчитать, будет ли жизнь долгой или короткой. Как же избежать последствий совершенных деяний?![2] Если не будешь вглядываться в себя, чтобы быстрее достичь пробуждения[3], то тебе останется только ждать своего конца, и даже если на грани жизни и смерти у тебя возникнет хоть одна предосудительная мысль, то ты попадешь на один из трех путей, ведущих в юдоль зла[4], и бесчисленное

[1] Имеется в виду буддийское учение о том, что рождение в виде человека является следствием совершения многочисленных благих деяний и потому очень трудно достижимо. С другой стороны, именно человек обладает возможностью достичь просветления, пробуждения, и поэтому человеческая жизнь особенно ценна и не должна тратиться попусту, ибо в следующий раз, может, не удастся родиться человеком в течение многих и многих жизней.

[2] Имеется в виду буддийская доктрина кармы (кит. *е*), согласно которой все совершенные человеком поступки обусловливают как данную, так и последующие жизни. Цель человека — исчерпать свою карму и выйти из круга чередования рождений—смертей. 業

[3] Согласно учению буддийской школы *чань* (японск. *дзэн*), пробуждение, обретение состояния Будды достигается через постижение собственной природы, которая и есть природа Будды (*цзянь син чэн фо*). 禪 見性成佛

[4] Речь идет о трех дурных формах рождения: в аду, в мире голодных духов и в мире животных. Три благие формы рождения: в мире людей, титанов-демонов (*асура, асюло*) и божеств (*дэва, жэнь тянь*). Из них человеческое рождение — наилучшее. 阿修羅 人天

число мировых периодов[5] будешь страдать там, не имея даже малой надежды найти избавление. И сколь же тогда будет велико раскаяние! Поэтому Лао-цзы и Шакьямуни[6] своим учением о природной сущности и жизненности преподали людям искусные методы[7], наставляя людей на путь совершенствования и избавления от рождений и смертей. Последователи Шакьямуни при этом считают за наиглавнейшее пустоту и покой[8], которые приходят вслед за мгновенным пробуждением[9] и совершенным проникновением в реальность. Благодаря этому они достигают другого берега[10], а пока следствия прошлых привычек и аффектов[11] еще не исчерпались — заботятся о благе всех живых существ. Последователи Лао-цзы считают истинным методом совершенствования плавку и пестование исконной природы и утверждают, что если обрести их осевой стержень, то немедленно взойдешь на место совершенного мудре-

劫

方便

頓悟見性

彼岸

[5] Согласно буддийскому учению, мир существует в виде космических циклов (*кальпа, цзе*). В начале каждого цикла мир созидается из пустоты в соответствии с совокупной кармой всех живых существ предшествующего периода, а в конце — вновь разрушается, чтобы воссоздаться опять. Длительность каждой кальпы измеряется миллиардами лет.

[6] Лао-цзы (согласно традиции, VI в. до н. э.) — даосский философ, создатель даосского учения. Шакьямуни (Сиддхартха Гаутама, VI—V вв. до н. э.) — исторический Будда, основатель буддизма.

[7] Искусные методы (*упайя, фан бянь*) — буддийский термин, обозначающий средства для обретения пробуждения и спасения живых существ.

[8] Синонимы нирваны, обретаемой после выхода из круга смертей—рождений, цель буддийского учения.

[9] Мгновенное пробуждение (*дунь у*) — термин буддизма школы *чань*, обозначающий мгновенное достижение состояния Будды через практику постижения собственной природы (*цзянь син*; японск. *кэнсё*).

[10] Другой берег (*би ань*) — еще один синоним нирваны.

[11] Имеются в виду кармические тенденции и предрасположенности, унаследованные от предыдущих жизней, желания, страсти.

ца, а если не узришь свою изначальную сущностную природу, то останешься в трясине иллюзий и заблуждений.

Далее, «Чжоуские Перемены»[12] исчерпали все возможное знание о принципах и природной сущности и жизненности. «Луские речи»[13] содержат наставления о «незамутненности мысли» и «не поддерживании крайностей»[14]. Это свидетельствует о том, что и Чжун-ни[15] достиг познания тайн природной сущности и жизненности. Но не происходит ли так, что его слова толкуют поверхностно и не понимают во всей полноте их глубокого смысла? А он тем не менее желал исправить человеческие нравы, претворить в жизнь нормы гуманности, долга-справедливости, ритуала и музыки, почему обычно и не раскрывал суть Дао-Пути недеяния[16], предаваясь искусству взыскания воли Неба[17] и рассмотрению образов перемен[18], соединяя воедино в своих доказательно аргу-

[12] «Чжоуские Перемены» (*Чжоу и*) — «И цзин», «Канон Перемен», канонический текст конфуцианского Пятикнижия, основа нумерологической методологии китайской философии и даосской алхимии. Чжан Бодуань активно использует терминологию и методологию «И цзина» в своем сочинении. 周易 易經

[13] «Луские речи» (*Лу юй*) — тексты конфуцианской традиции (Конфуций был родом из царства Лу). Возможно, имеется в виду «Лунь юй» («Беседы и суждения») Конфуция. 魯語 論語

[14] Имеется в виду высказывание Конфуция из «Лунь юй» (глава «Цзы-хань»): «Учитель отвергал четверицу: отказывался от путаницы в мышлении, отказывался от следования крайностям, отказывался от упрямой приверженности ложным взглядам, отказывался от эгоистического самолюбования».

[15] Чжун-ни — второе имя Конфуция.

[16] Недеяние (*у вэй*) — одна из основных категорий даосской философии, означающая отказ от произвольной целеполагающей деятельности, нарушающей гармонию и природу сущего. 無為

[17] Воля Неба — здесь имеется в виду жизненность, витальное, энергетическое начало человеческого существа (*мин*), которое пестуется в ходе даосской практики.

[18] Имеются в виду триграммы и гексаграммы, графические символы «Канона перемен».

ментированных речах сущностную природу и закон[19] — вот и все. И так можно говорить вплоть до примеров из Чжуан-цзы[20], возгласившего «необременение сущим», «беззаботное странствие»[21], а также норм Мэн-цзы[22], любившего «пестовать безбрежную пневму»[23]. Ведь и речи этих мудрецов хотя и различаются, но близки по смыслу. Когда же пришло время Вэй Бо-яна[24], то он соединил воедино принципы Перемен и Дао-Пути[25] и создал трактат «О единении триады»[26], чтобы прояснить функции великого киноварного эликсира. Танский[27] Государственный Наставник[28] Хуэй-чжун[29] в своих «Изречениях»[30] использовал слова Лао-цзы и Чжуан-цзы, дабы выявить начала и концы Дао-Пути. Если

[19] Сущностная природа (или природная сущность — *син*) — рациональное, духовное начало человека. Пестуется одновременно с жизненностью (*мин*). Закон — видимо, заимствование из буддизма (*дхарма*). Возможно, имеются в виду внешние объекты, иногда называвшиеся китайскими буддистами «дхармами».

[20] Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу, IV—III вв. до н. э.) — великий китайский философ.

[21] Метафорические понятия философии Чжуан-цзы, обозначающие внутреннюю свободу и самоестественность мудреца.

[22] Мэн-цзы (IV в. до н. э.) — крупнейший конфуцианский мыслитель древнего Китая.

[23] Пестовать безбрежную пневму (*ян хао жань чжи ци*) — выражение, обозначавшее у Мэн-цзы духовно-нравственное совершенствование. Чжан Бо-дуань интерпретирует его в даосском духе как обозначение даосской практики пестования энергетики организма. 養浩然之氣

[24] Вэй Бо-ян (II в. н. э.) — даосский мыслитель, которому приписывается авторство трактата «Чжоу и цань тун ци» («О единении триады согласно "Чжоуским Переменам"»), содержащего основополагающие рассуждения по методологии даосской алхимии.

[25] Имеется в виду соединение Вэй Бо-яном даосской философии и нумерологической методологии «И цзина».

[26] См. примеч. 24.

[27] Династия Тан правила Китаем в 618—907 гг.

[28] Государственный Наставник (*го ши*) — здесь: титул, даровавшийся императором выдающимся буддийским монахам. 國師

[29] Хуэй-чжун — выдающийся буддийский наставник школы *чань* (*дзэн*) VIII в., был высоко ценим императорами Сюань-цзуном, Су-цзуном и Дай-цзуном.

[30] Имеются в виду *юйлу*, сборники речений чаньских монахов. 語錄

это так, то хотя и можно выделить три учения[31], тем не менее их пути возвращают[32] к одному и тому же.

Последователи желтого и черного[33] последних поколений обвиняют друг друга в заблуждениях и заявляют об истинности лишь своего учения, что приводит только к тому, что доктрины трех школ вязнут во лжи и сбиваются с истинного пути; подобные взгляды не могут связать их в нераздельном единстве[34] и вернуть их к общему корню. Ныне люди знают о последователях даосизма, что те почитают способы совершенствования жизненности, но не знают, что способы и принципы совершенствования жизненности бывают двух родов: те, которым легко научиться, но с которыми трудно достичь успеха, и те, которым трудно научиться, но с которыми легко достичь успеха.

Например, к способам, которым легко научиться, но с которыми трудно достичь успеха, относятся плавка пневмы пяти ростков[35], поглощение света семи светильников, сосредоточение при выполнении массажа, вдыхание чистого и выдыхание грязного[36], распевание канонов[37] и повторение заклинаний, заговари-

[31] Три учения — конфуцианство, буддизм и даосизм.

[32] То есть все три учения возвращают (*гуй*) человека к его истинной изначальности. 歸

[33] Желтое и черное — имеются в виду даосские и буддийские монахи (первые носят головные уборы желтого цвета, вторые в повседневном быту и на некоторые церемонии надевают черные рясы).

[34] Нераздельное единство (*хунь и*) — выражение восходит к чжану 14 «Дао дэ цзина»: «Потому они неразрывно объединены» (*гу хунь эр вэй и*); речь здесь идет об аспектах Дао. 混一 故混而為一

[35] Пять ростков — истинная пневма (*ци*) пяти основных внутренних органов (*у цзан*): сердца, почек, селезенки, легких и печени. 五臟

[36] Здесь перечисляются различные методы даосской «йогической» практики. Семь светильников — Солнце, Луна и пять планет. Вдыхание чистого и выдыхание грязного — дыхательные упражнения.

[37] Распевание канонов — рецитание, скандирование священных текстов.

вание воды и смывание в ней талисманов[38], клацание зубами и собирание духа[39], соблюдение целомудрия и отказ от вкушения злаков, визуализация божеств[40] и задержка дыхания, сосредоточение мысли на пространстве между бровями, практика искусства внутренних покоев и питание мозга за счет возвращения семени[41], а равно и все другие способы, вплоть до приема внутрь переплавленных металлов, минералов и растительных снадобий.

Что касается всех вышеназванных методов, то их действенность проявляется лишь в разрушительном воздействии, и хотя сил на их практикование затрачивается много, искомого результата совсем не видно. Если утруждать сознание и перенапрягать волю, днями и ночами практиковать все это, то можно достичь исцеления от болезней, но долговременного воздействия на организм не происходит, и если хоть одно утро не заниматься, то все достигнутые результаты пойдут насмарку.

А продления годов и месяцев жизни разве не трудно добиться, исполнения желания обрести дол-

[38] Один из методов даосской духовной медицины, заключающийся в смывании в чашке с водой начертанного тушью целебного талисмана, после чего больной должен выпить эту воду.

[39] Клацание зубами — один из распространенных приемов даосской психофизической тренировки. Собирание духа — упражнения по сосредоточению во время практики созерцания.

[40] Отказ от вкушения злаков — распространенная даосская диетологическая норма, заключающаяся в отказе от употребления в пищу зерновых. Визуализация божеств — создание ментального образа божества и удержание его в сознании при последующем растворении в пневмах того или иного парафизиологического центра.

[41] Здесь речь идет о даосской сексуальной практике. «Возвращение семени для питания мозга» (*хуань цзин бу нао*) — метод, заключающийся в достижении оргазма без эякуляции, что, по мнению даосов, заставляет сперму подниматься по позвоночнику в мозг и питать его. 還精補腦

говечность, вернуться к состоянию младенца, отвратить старость, преобразить свою суть и воспарить в небеса, — разве всего этого не трудно достичь?! Все это чрезвычайно мучительно обретается.

Поэтому адепты нынешней эпохи впадают в заблуждения, ложь принимают за истину[42], не достигают постижения[43] истинности таинственного Закона[44], гневно отвергают обманные речи святых бессмертных[45], боятся проникновения в небесный механизм и прилагают числовые комбинации к именам[46]. Среди них есть придерживающиеся способа задержки дыхания, благодаря которому можно забыть о механизме и отсечь мышление[47], — практика этих людей в основном тождественна сидячей медитации, о которой учат две Колесницы[48]. Если усердно осуществлять это, то можно вступить в состояние ментальной сосредоточенности и вывести дух за пределы тела. Однако дух сперматической эссенции относится к *инь* и благодаря ему трудно укрепить жилище[49], и этим нельзя заменить способ продления

[42] Здесь заимствуется буддийская теория викальпирования (*викальпа*), то есть создания ложных ментальных конструкторов, принимаемых за реальность.

[43] Постигать (*у*) — дословно: «просветляться», «пробуждаться [к истине]». Этот иероглиф использован Чжан Бо-дуанем в заглавии его труда. 悟

[44] Таинственный Закон (исходно — «Благое Учение») — доктрина буддизма Махаяны.

[45] Святые бессмертные — святые, реализовавшие цель даосизма: бессмертие.

[46] Другими словами, испытывают страх перед проникновением в суть реальности и абсолютизируют нумерологию, являющуюся лишь языком описания реальности, но не самой реальностью.

[47] То есть достичь полной остановки деятельности сознания и мышления.

[48] Имеются в виду низшие Колесницы (пути к просветлению) буддизма — Колесницы шраваков (учеников) и пратьека-будд (будд-для-себя), составляющие Хинаяну, Малую Колесницу.

[49] Речь идет о человеческом теле.

телесной жизни. Поэтому, не обретя пути возврата и обращения вспять, основанного на использовании металла и ртути, разве можно вернуть силу *ян* и сменить бренные кости на кости нетленные, средь бела дня взойти на небо?[50]

Ведь выплавка золотого раствора и перегнанной киновари — это то, чему трудно научиться, но в чем легко достичь успеха. Занимаясь этой практикой, надо проникнуть в суть *инь* и *ян*, осуществить глубочайшие трансформации, поднять две пневмы по Желтому Пути[51], соединить три природные сущности в Изначальном Дворце[52], собрать пять первоэлементов[53], соединить и гармонизировать четыре образа[54], сделать так, чтобы дракон шипел, а тигр издавал свист[55], чтобы муж начинал, а жена следовала за ним, чтобы в нефритовом треножнике[56] варилась по-

[50] То есть стать небесным бессмертным (*тянь сянь*). 天仙

[51] Желтый Путь (*хуан дао*): энергетический срединный канал, идущий от основания позвоночника или промежности к макушке головы, или общее название для каналов *жэнь мо* и *ду мо*, идущих вертикально с передней и тыльной сторон тела. Канал *ду мо* идет от промежности через пуп к внутренней стороне нижней губы, канал *жэнь мо* — из промежности вдоль позвоночника и макушку головы к верхней губе. Вместе они образуют «малый небесный круг» (*сяо чжоу тянь*), играющий значительную роль в даосской внутренней алхимии. Канал *жэнь мо* связан с почками и называется Черным Путем (черный — цвет стихии «вода», соотносимой с почками); канал *ду мо* называется Красным Путем и соотносится с сердцем (цвет стихии «огонь»); промежуточный центральный канал называется Желтым Путем, так как желтый — цвет стихии «земля» (центр). 黃道 任脈 督脈

[52] Три природные сущности — «сок дерева», «семя металла» и «суть земли» — исходные пневмы *ян* и *инь* и их сочетание. Изначальный Дворец (*юань гун*) — нижнее киноварное поле (*дань тянь*), расположенное немного ниже пупа. 元宮

[53] Собрать пять первоэлементов — собрать воедино пневменные энергии пяти основных внутренних органов, маркируемых пятью стихиями.

[54] Соединить и гармонизировать четыре образа (*сы сян*) — здесь: достичь гармонии пневм, связанных с функциями органов зрения, слуха, дыхания и вкуса. 四象

[55] Образы, означающие движение «истинной ртути» и рождение «истинного свинца», то есть пневмы *ян* и *инь*. Ртуть — дракон, свинец — тигр.

[56] Муж и жена — пневмы *ян* (изначальный дух) и *инь* (изначальное семя). Нефритовый треножник (*юй дин*) — верхнее киноварное поле (*ни вань*) в мозгу. 玉鼎 泥丸

хлебка, огонь разгорался бы в золотой печи[57]. Вначале сокровенная жемчужина обретает образ, а Великое Первоначальное возвращается к своей подлинности, и все это совершается мгновенно, вечно сохраняется и беспредельно дарует блаженство. И так вплоть до устранения опасностей и пресечения преград мысли следует самым серьезным образом относиться к пестованию извлечения и придерживанию добавления[58], пестованию правильного и схватыванию полноты.

Должны блюсти свою женственность и обнимать единство[59].

Тогда естественно восстановится пневма порождающего *ян* и будет уничтожена губительная форма *инь*, пневма всех периодов охватит весь круг[60], зародыш покинет утробу и произойдет божественная трансформация. Имя такого человека будет занесено в списки бессмертных, нарекут его совершенным человеком, и это будет время возвеличивания подвига сего мужа. Ныне ученые таковы, что некоторые из них считают свинец и ртуть двумя пневмами, а на

[57] Золотая печь (*цзинь лу*) — среднее киноварное поле в области солнечного сплетения. 金爐

[58] Фраза восходит к «И цзину» («Гексаграмма "недоразвитость" — *мэн* пестует прямоту, это подвиг совершенномудрого») и «Дао дэ цзину», чжан 9 («Придерживать и копить хуже, чем просто положить этому конец»). У Чжан Бо-дуаня речь идет о внимательном отношении к применению «огня» (*хо хоу*) в практике внутренней алхимии.

[59] Объединенная цитата из чжанов 22 и 28 «Дао дэ цзина»: «Таким образом совершенномудрый объемлет единство (*бао и*) и становится образцом для Поднебесной» (чжан 22); «Тот, кто знает свое женственное (*чжи ци цы*) и хранит свое мужественное, становится тропой для Поднебесной» (чжан 28). В контексте внутренней алхимии это означает сохранение покоя духа во время процедур омовения и нагревания. 抱一 知其雌

[60] Речь идет о цикле применения «огня» в ходе внутреннеалхимической процедуры (*хо хоу*), уподобляемой чередованию сезонов (усиление нагревания — лето, ослабление — зима).

пять внутренних органов указывают как на пять первоэлементов. Сердце и почки они считают триграммами «вода» (*кань*) и «огонь» (*ли*), а печень и легкие — драконом и тигром. Они используют дух и пневму в качестве сына и матери, держатся за слюну и сок[61] как за свинец и ртуть и не знают плывущего и тонущего, не могут разделить хозяина и гостя. Зачем же свое собственное богатство считать чужими вещами? К чему чужое имя давать своему родному сыну? Неужели неведомо, как металл и дерево преодолеваются друг другом — это сокрытая тонкость? Неужели неизвестно, как силы *инь* и *ян* взаимодействуют друг с другом — это глубочайшая тайна? Когда это так, Солнце и Луна теряют свой путь, свинец и ртуть уходят из печи. Те, кто хочет узреть зачатие и формирование перегнанной киновари, не должны удаляться от этого.

С самой юности я любил Дао-Путь и стремился постичь все сочинения и канонические тексты трех учений, вплоть до трудов по законам и наказаниям, математике, медицине и мантике, военному делу, астрономии, географии, искусству определения счастливых и несчастливых дней, сроков смерти и рождения, но ничто не удовлетворяло моего сердца полностью. Лишь ради одного — искусства золота и киновари я изучал скрупулезнейшим образом все каноны и песни, стихи, трактаты, компендии всех школ мысли. Во всех этих сочинениях содержались сведения о солнечных разумных душах и лунных жи-

[61] Речь идет о привязанности профанов к материальному выражению энергий—пневм (*ци*), а не к самим энергиям.

вотных душах[62], тигре-знаке *гэн* и драконе-знаке *цзя*[63], водяном серебре и киноварном порошке, белом серебре и черном олове, мужском *кань* и женском *ли* и заявлялось, что всего этого достаточно, чтобы полностью сделать золотой раствор и перегнанную киноварь, но совсем не говорилось, какого рода такие вещи, как истинный свинец и истинная ртуть, не говорилось и о том, каковы способы и сроки использования огня, не было указаний на правила питания эликсира телом. Эти сочинения не только своими домыслами сбивали с истинного пути людей грядущих поколений, но и ложно истолковывали наставления священных канонов и разъяснений к ним. Они вносили заблуждение во все и порождали не только путаницу и неразбериху в понимании канонов бессмертных, но и умножали ошибки и заблуждения у будущих учеников.

Я никак не мог встретить достойного человека и получить тайное устное наставление и поэтому не находил удовольствия ни в еде, ни во сне, мой дух был в смятении, и хотя я обошел все горы и долы, прося наставлений и у глупых, и у мудрых, никто из них не был в состоянии ввести меня в истинную тра-

[62] Здесь говорится о душах *хунь*, состоящих из положительной пневмы *ян* и ответственных за сознательную деятельность психики (обычно считается, что их три), и о душах-*по*, состоящих из отрицательной пневмы *инь* и ответственных за жизнедеятельность организма (обычно считается, что их семь).

[63] Знак *гэн*, входящий в систему десятиричного набора циклических знаков, соответствует западу, символом которого является белый тигр. Вместе эти символы обозначают души *по*, состоящие из «металла» (зарождающееся *инь*) как первоэлемента легких, и силу *ян*, присутствующую в воде почек. Знак *цзя* (и зеленый дракон) соответствует востоку, а также душам *хунь* «дерева» как первоэлемента печени и несущему *инь* соку, пребывающему в «огне» как первостихии сердца (развитое *ян*). 庚 甲

дицию и просветить мой ум. Так продолжалось до года *цзи-ю* девиза правления Си-нин[64], когда ученый из Палаты Драконовых Планов[65] господин Лу[66] прибыл в Чэнду. Его воля была непоколебима, с самого начала он был искренен и уважителен, следовал наставлениям совершенного человека[67], получил наставления относительно снадобий золота и киновари и периода использования огня. Его слова были просты чрезвычайно, он придерживался главного, избегая суеты. Можно сказать, что, указывая на течение, он знал истоки, говорил одно слово, а прозрений в нем была сотня; он отполировал зерцало своего сознания, изучил все каноны о киновари, постигнув, как все взаимозависимо и взаимосвязано. Ведь в мире из десяти людей восемь, а то и девять учатся искусству бессмертных, но поистине постигшими его редко бывают даже один или два человека.

И вот, встретив истинные наставления, разве мог я оставить их под спудом. Поэтому я написал уставные стихи в количестве, равном двойной девятке, т. е. восемьдесят один стих[68], и назвал их «Главами о прозрении истины». Из них шестнадцать сти-

[64] Этой дате соответствует 1069 г.

[65] То есть ученый (*сюэ ши*), готовящийся к занятию чиновничьей должности и особенно отмеченный императором. Палата Драконовых Планов (*лун ту гэ*) — учреждение, созданное при династии Сун (960—1279 гг.) для поощрения талантливых ученых. 學士 龍圖閣

[66] Имеется в виду Лу Шэнь (1012—1070 гг.), биография которого входит в 332-й цзюань «Истории Сун» («Сун ши»).

[67] Здесь имеется в виду Лю Хай-чань (Лю Цао), один из патриархов внутреннеалхимической традиции, ученик знаменитого даосского святого, патриарха Люя (Люй-цзу) — Люй Дун-биня.

[68] В действительности в «Главах о прозрении истины» девяносто девять стихов, однако символика двойной девятки сохраняется и в этом числе, нумерологически равном 81.

хов — семисложные восьмистишия, представляющие число дважды восьми, «оборванных строк» — шестьдесят четыре стиха в соответствии с числом гексаграмм чжоуского «Канона Перемен», один стих — пятисложный, символизирующий «Великое Единое», стихов-романсов на мотив «Луна над западной рекой» — двенадцать, в соответствии с числом месяцев года. Эти стихи повествуют о треножниках и сосудах — о том, что благородно из них, а что — презренно, об измерении снадобий в *цзинях* и *лянах*, о начале и конце использования огня, о последовательности (кто раньше, а кто позже) хозяина и гостя, о существовании и гибели, наличии и отсутствии, о счастье и беде, раскаянии и стыде. Вот что содержится в них. А дабы раскрыть то, что считалось не высказанным в этом сочинении о природе изначального и исконного просветления, я создал еще песни, гимны и *юэфу*[69], а также другие сочинения и приложил их к заключительному разделу. В этих сочинениях я исчерпал все, относящееся к Пути постижения изначальной сияющей природы. И если люди, имеющие общие со мной устремления, прочитают это, то, увидев концы, они постигнут и корень, отбросят заблуждения и приблизятся к истине.

Написано в год *и-мао* правления под девизом Си-нин[70] тяньтайским Чжан Бо-дуанем со вторым именем Пин-шу.

[69] *Юэфу* — первоначально народные песни, собиравшиеся «Музыкальной палатой» (*юэфу*). Позднее — жанр авторской лирики, подражающей этим древним народным песням.

[70] Соответствует 1075 г.



Цилинь извергает нефритовую книгу
Мифическое существо цилинь, по верованиям китайцев, обладало многим волшебными свойствами, считалось благовещим животным

悟眞篇卷上

悟眞篇正義卷上

會稽元眞子董德寧註

七言律

不求大道出迷途。縱負賢才豈丈夫。百歲光陰石火燦。一生身世水泡浮。只貪利祿求榮顯。不覺形容暗瘁枯。試問堆金等山嶽。無常買得不來無。燦音粲。瘁與悴同。

紫陽張君。生於北宋。名伯端。一名用成。字平叔。乃天台人也。幼親善道。性好眞玄。晚遇劉海蟾翁。盡得金丹之妙及功足行全。乃撰悟眞篇。以垂教於後學者也。故此謂人之生於世也。既不能立身行道。又不得揚名於後世。碌碌浮生。豈非可惜。故不求性命之大道。以超出其迷途者。縱有負賢良之才。豈大丈夫之所爲乎。且百歲之光陰。是同石火之光燦。即一生之事業。亦如水上之浮泡。此能有幾何時耶。若止貪求利祿無休。而不自知其精神耗散。則形容暗爲病瘁而枯也。此等之流。試問其金玉如山。可能買得無常不來。而使之有常以不變者乎。此章勉人常及早向學。莫待氣竭精枯。則其悔無及矣。

人生雖有百年期。壽夭窮通莫預知。昨日街頭猶走馬。今朝棺內已眠屍。妻財拋下非君有。罪業將行辦自欺。大藥不求爭得遇。遇之不鍊是愚癡。癡、痴俗字。

Начальная страница первой части ксилографического издания «Глав о прозрении истины»

Главы о прозрении истины

Часть первая

[1]

Если ты не ищешь великого Дао-Пути,
то путь твой ложен;

Если [ты] отбросил талант и мудрость,
разве [ты достойный] муж?

Столетие, [проведенное] в праздности,
подобно искре, высеченной [из кремня];

Тело [в продолжении] одной жизни
[подобно] пузырю, плывущему по воде.

Только жадность к выгоде и счастью
[заставляет] людей искать славы.

Не сознавая, что телесный облик
зачахнет и сгинет во тьме,

[Все] стремятся собрать кучи золота,
[подобные] горным кряжам,

[Но так как они] приобретают лишь
непостоянное, то [им]
не прийти к отсутствию.

[2]

Хотя жизнь человека
и составляет столетний срок,

Никто не в состоянии знать,
исчерпает [он годы] в долголетии
или в безвременной смерти.

Вчерашним днем [еще] по улице
ехал верхом на коне,

А сегодняшним утром лежит в гробу труп,
[погруженный в смертный] сон.

Оставлены [одни] жена и богатства,
у них [больше] нет господина.

В том, что последствия дурных дел
не замедлят прийти,
трудно себя обмануть,

[Если] не ищешь великое снадобье,
то как же встретишь его?

[Тот, кто надеется] не плавя встретить его,
тот лишь безмозглый дурак.

Первые два стиха «Глав о прозрении истины» представляют собой введение в текст и посвящены обоснованию важности поисков бессмертия. Аргументация, используемая Чжан Бо-дуанем в первом восьмистишии, достаточно традиционна для даосских текстов: это указание на бренность мирской жизни и всех ее благ и ничтожность их по сравнению со смертью — уделом любого существа, не обретшего Дао. Очень традиционна и лексика восьмистишия. Обращает на себя внимание использование Чжан Бо-дуанем буддийских образов и терминов, свидетельствующее о сильном влиянии на автора буддизма. В первом восьмистишии жизнь человека сравнивается с пузырем на поверхности воды. Это образ весьма распространенный в буддийской литературе (см., например, заключительную *гатху* «Ваджраччхедика Праджня-парамита сутры» — «Алмазной сутры»).

Однако нельзя не видеть уже и здесь отличия даосского подхода к проблеме жизни и смерти от собственно буддийского. Чжан Бо-дуань отнюдь не говорит о бренности и тщете жизни как таковой. Напротив, бездумное времяпрепровождение тем и плохо, что, отвлекая людей от поисков Дао, неминуемо ведет к смерти. Следовательно, здесь жизнь, скорее, уподоблена хрупкой драгоценности, столь же легко разрушимой, как и пузырь на поверхности воды.

Способам ее «укрепления» или «питания» (*ян шэн*) и посвящено сочинение Чжан Бо-дуаня. Любопытно и то, что состояние, ведущее к бессмертию, Чжан Бо-дуань называет «отсутствием» (*у*). Это не небытие или смерть, а обозначение особого онтологического статуса Дао как иного, нежели статус наличного бытия вещей, его сверхбытия как самодовлеющего в себе. Вместе с тем это отсутствие является источником бытия и жизни.

養生

無

Само понимание онтологической первоосновы как источника телесной жизненности, а возвращения к этой основе — как центрального пункта обретения бессмертия (ибо именно из ее небытия, ничто, покоя, мрака адепт будет творить новое бытие, из нее рождается «просветленность» —*мин*) еще раз подтверждает отличие средневекового даосизма от буддизма, несмотря на все влияния последнего. Дело в том, что общим направлением эволюции даосизма был рост его «спиритуализации» и «психологизации», причем не последнюю роль

明

в этом процессе сыграл буддизм. И все же все медитативные приемы даосизма, направленные на постижение вечной истины Дао, в конечном счете венчались, по представлениям последователей даосизма, одухотворением телесности и обновлением, после которого преображенный адепт вновь возвращается в свой сакрализованный космос, зиждущийся на этой таинственной первооснове, блистающий всеми красками и отнюдь не желающий терять свое многообразие и исчезать ради некоей реальности высшего порядка. В связи с этим уместно вспомнить одну из легенд, связанных с именем Чжан Бо-дуаня.

列仙全傳
定慧

Согласно «Полному собранию жизнеописания бессмертных» («Ле сянь цюань чжуань», см.: Дэвис Т. Л., Чжао Юнь-цунь, 1939, с. 99), Чжан Бо-дуань был дружен с буддийским монахом по имени Дин-хуэй («Сосредоточенный в мудрости»), который обладал чудесной способностью за несколько мгновений преодолевать гигантские расстояния. Чжан Бо-дуань также овладел этим искусством.

瓊華

Однажды друзья поспорили, кто из них преуспел больше. Они решили отправиться за тысячи *ли* в Янчжоу полюбоваться цветущими «яшмовыми гортензиями» (*цюн хуа*) и сорвать по цветку на память. Погрузившись в медитацию, они вмиг преодолели расстояние, погуляли в парке и вернулись назад, причем Динхуэй опередил Чжан Бо-дуаня. Однако ликовал он недолго: в его руках ничего не оказалось, а Чжан Бо-дуань цветок принес.

性
命
形

Ученики спросили даоса о причине. Чжан Бо-дуань ответил: «Когда я изучал путь золота и киновари, я совершенствовал и природную сущность (*син*) и жизненность (*мин*). Когда собираю [себя] воедино, тогда имею материальное тело (*син*), когда рассеиваюсь, то становлюсь пневмой. Когда я прибыл [в Янчжоу], то был лишь истинным духом, но там обрел материальное тело. Таков дух ян. Монах благодаря своей тренировке достиг результата быстро: ведь он не видел его материального тела или тени. Таков дух инь. Дух не может передвигать вещи».

Таким образом, и средневековый даосизм в полной мере сохранил установку на телесность и определенный натурализм.

Здесь же, во 2-м стихе, появляется мотив, постоянно повторяющийся на протяжении всего текста, — о необходимости упорного труда, без которого невозможно обретение «великого снадобья [бессмертия]» (*да яо*). 大藥



[3]

Учиться бессмертию — непременно значит
учиться небесному бессмертию;
Только в нем крайний предел
золота и киновари.
Две сущности встретились — в это время
природа и чувства пришли в гармонию;
Все пять стихий [заняли свои] места,
тигр и дракон сплелись.
По этой основной [причине] знаки *у цзи*
стали красавицей-свахой,
Тотчас муж и жена в восторге
слились воедино,
Только тогда произошло свершение
в Государевой Нефритовой заставе,
В сияние девяти небес умчалась
запряженная фениксами колесница.

Это восьмистишие вводит в круг терминологии «Глав о прозрении истины» и знакомит с понятийным аппаратом внутренней алхимии. В нем уже появляются такие важные термины, как «золото и киноварь», «чувства», «природная сущность», «дракон и тигр», «знаки *у цзи*», «сваха» и пр.

По одной из принятых в позднем даосизме персоналогии бессмертных выделялось пять рангов бессмертных (также см. выше): «демоны бессмертные» (*гуй сянь*), «люди бессмертные» (*жэнь сянь*), «бессмертные» (*шэнь сянь*), «земные бессмертые» (*ди сянь*) и «небесные бессмертные» (*тянь сянь*), причем последний ранг считается наивысшим.

Таким образом, Чжан Бо-дуань уже в самом начале текста провозглашает, что его учение имеет своей целью высшую форму бессмертия и содержит высшую тайну. Претензии Чжан Бо-дуаня были признаны традицией, о чем свидетельствует положение его труда в «Дао цзане» (его первый и высший раздел «Дун чжэнь бу»). 道藏 洞真部

Далее следует термин «золото и киноварь». Это два вещества, высоко ценившиеся адептами внешней алхимии за их качество и считавшиеся важнейшими компонентами эликсира бессмертия, причем настолько важными, что даже само слово «киноварь» (*дань*) стало синонимом слова «эликсир». Собственно, *цзинь дань* (золото и киноварь) в практике внешней алхимии служило аббревиатурой сочетания *цзинь е хуань дань* (т. е. «золотой раствор и перегнанная киноварь» — высшие эликсиры бессмертия, см. 4-ю главу «Баопу-цзы» Гэ Хуна)* 金丹 金液還丹

* Опубликовано в моем переводе в кн.: Петербургское востоковедение. Вып. 2. СПб., 1992.

Здесь у Чжан Бо-дуаня эти термины выступают как равноправные понятия. Золото ценилось как в силу своей исключительной стоимости, так и по причине своих особых качеств и свойств и связанной с ними символики: неподверженность коррозии, сочетание в нем качеств разных первостихий китайской натурфилософии (так, оно мягко и имеет желтый цвет, что для древнего китайца свидетельствовало о его родстве со стихией земли, в которой обе пневмы — *инь* и *ян* пребывают в гармонии).

Киноварь же красного цвета, что роднило ее с «совершенно развитым *ян*» (*тай ян*), началом жизни и роста, а кроме того, она состояла, будучи красной по цвету, из желтой серы и белой ртути, что опять-таки наде- 太陽

лило ее некоторой таинственностью — как веществу-гермафродит, соединившее в себе качества мужского (белый цвет спермы) и женского (красный цвет менструальной крови) начал, а это превращало ее в зародыш новой бессмертной жизни. У Чжан Бо-дуаня «золото и киноварь» — символы эликсира, или бессмертного зародыша (*сянь тай*), нового тела, творимого адептом из энергии тела старого.

二物

«Две сущности» (досл. «две вещи» — *эр у*) — в макрокосме — Небо и Земля, тотальности двух пневм: *ян* (Небо) и *инь* (Земля), также Солнце и Луна. В человеческом теле, микрокосме, точном подобии макрокосма, согласно закону аналогии, весьма важному для даосизма, — это «чувства» (*цин*) и «природная сущность» (*син*). В символике внутренней алхимии они называются «свинцом» (*цянь, цянь ша*) и «ртутью» или «водяным серебром» (*хун, инь хун, шуй инь*). По существу, это те две пневмы, соотносимые с «природной сущностью» (*ян*) и «чувствами» (*инь*) или с «природной сущностью» и «жизненностью» (*мин*).

情性

鉛,鉛沙

汞,銀汞

水銀

Основой практики внутренней алхимии является соединение и гармонизация этих полярных энергий и стремление из их соединения произвести внутреннее снадобье — зародыш будущего бессмертного тела.

Пять стихий — пять стихий древнекитайской космологии: дерево (рождающееся *ян*, восток, весна, сине-зеленый цвет, дракон), огонь (развитое *ян*, юг, лето, красный цвет, феникс), металл (рождающееся *инь*, запад, осень, белый цвет, тигр), вода (развитое *инь*, север, зима, черный цвет, черепаха-змея) и земля (равновесие *инь—ян*, центр, 18 дней каждого сезона, желтый цвет). В практике внутренней алхимии особую важность имеют дерево и металл (их символы — дракон и тигр), а также земля. Поэтому, «соединить дракона и тигра» — значит на языке внутренней алхимии гармонизировать пневмы *инь* и *ян* (т. е. природную сущность и чувства и т. п.), породить из сплава этих пневм бессмертный зародыш.

媒娉

В этой «иерогамии» (выражение К. М. Скиппера) сил *инь—ян* роль посредника-свахи (*мэй пин*) играет стихия земли, т. к. ей «причастны» все прочие стихии,

прочие «четыре образа» (*сы сян*). 四象

Символическое обозначение земли — циклические знаки *у цзи*, т. е. обозначение тех 18 дней в каждом «сезоне», когда господствует имманентный им всем элемент «земля». Таким образом, мы имеем следующие синонимические ряды: 戊己

инь — тигр — металл — свинец — запад — осень — чувства;
ян — дракон — дерево — ртуть — земля — сваха — *у цзи*.

Завершается это восьмистишие описанием блаженства и восторга возносящегося ввысь бессмертного, создавшего себе нерушимое одухотворенное тело посредством единения полярных пневм тела, «иерогамия» которых и породила зародыш этого бессмертного тела.



Волшебный меч Люй Дун-биня

Люй Дун-бинь (Люй Янь), один из легендарных «восьми бессмертных» (*ба сянь*), родился в эпоху Тан (618—907), перенял тайны бессмертия у отшельника Чжунли Цюаня и сам стал бессмертным. Его волшебный меч обладал чудесной силой, с помощью этого меча Люй Дунбинь побеждал злых духов и тварей во время своих странствий.

[4]

В истинном средоточии этого закона
[сокрыта] тайна еще более истинная;
В ней вся причина, [почему] я один
отличаюсь от [других людей].
Сам знаю, как перевернуть
триграммы «вода» и «огонь»;
Кто [еще] понимает «плывущее» и «тонущее»
и утверждает «хозяина» и «гостя»?
Хочу, чтобы в треножнике из металла
осталась [содержащаяся] в киновари ртуть;
Но сначала опущу в «нефритовый пруд»
серебро, содержащееся в воде.
Свершение духа и «вращение огня»
не закончится к рассвету;
Из бездонных глубин [тогда]
появится диск солнца.

Начинается 4-е восьмистишие с указания Чжан Бо-дуаня на высшее совершенство его алхимического метода, заключающегося в выплавлении внутреннего эликсира.

Далее Чжан Бо-дуань вводит еще несколько новых терминов. В 4-м восьмистишии впервые в тексте эксплицитно дается символика «Книги Перемен» и общее описание динамики алхимического процесса. Основные составные части эликсира, т. е. субстанции тела, с которыми предстоит работать адепту внутренней алхимии и ранее известные нам, как тигр и дракон, *инь ци* и *ян ци*, чувства и природа, свинец и ртуть и т. д., теперь обретают новое символическое обозначение: их называют триграммами «вода» (*кань*, 坎☵) и «огонь» (*ли*, 離☲). В «Книге Перемен» эти триграммы обозначаются соответственно как две слабые черты (*иньные*) с одной сильной (*янной*) в центре и как две сильные черты со слабой в центре.

龍虎

Первая из них в традиции внутренней алхимии в определенном контексте относится к «положительной» (*ян*), т. к., несмотря на преобладание слабых черт, она символизирует зарождение силы *ян* (сильная центральная черта). В пространственном ряду она ассоциируется с севером, а из стихий — с водой (согласно диалектике «Книги Перемен» высшая степень отрицательного является и точкой рождения положительного, и наоборот). Соответственно, триграмма *ли* (огонь) иногда относится, как уже говорилось, к отрицательным (*инь*), хотя и ассоциируется с югом и огнем.

В соответствии с общими принципами древнекитайской космологии главным качеством *инь* (и ее символа — воды) является движение вниз, а *ян* — движение вверх. Таким образом, гексаграмма, описывающая взаимные отношения воды и огня, *инь* и *ян*, триграмм *кань* и *ли*, должна иметь следующий вид (гексаграмма 64-я, заключительная, *вэй цзи* — «еще не конец»). Как известно, в традиции «Книги Перемен» нижняя триграмма называется внутренней и связана с событиями внутренней жизни и будущим, а верхняя называется внешней и связана с внешней жизнью и уходящим. Но внутреннее и внешнее традиционно ассоциируются с образами «хозяина» (*чжу*) и «гостя» (*бинь*); отсюда, кстати, и обозначение философских категорий «субъект» (*чжу*) и «объект» (*бинь* или

䷿

未濟

主,賓客

華嚴 *кэ*), встречающихся уже у философов буддизма *хуаянь*, а позднее — у неоконфуцианцев.

Следует отметить, что 64-я гексаграмма обладает полной неуместностью черт: нечетные (*янные*) позиции заняты *иньными* чертами, и наоборот (счет черт идет снизу вверх). Другими словами, в «профаническом» мире вода и огонь пребывают в своей разделенности, тогда как процесс внутренней алхимии требует их соития для создания бессмертного зародыша. Таким образом, следует поменять триграммы местами, что даст 63-ю гексаграмму *цзи цзи* — «уже конец» с полной уместностью черт, т. е. нужно отправить огонь с юга на север, воду с севера на юг и т. д., причем земля останется по-прежнему в центре.

既濟 

Для практикующего адепта это означает изменение направленности и потоков энергии в теле человека: стремящиеся вверх потоки *янной* пневмы направляются посредством созерцания и дыхательных упражнений вниз, в нижнее киноварное поле, и наоборот. Вообще, весь процесс обретения бессмертия средствами внутренней алхимии как бы переворачивает естественное (условно естественное для даоса, как мы увидим ниже) течение «перемен», работающее на смерть, на противоположное, и таким выворачиванием природы наизнанку предполагается достижение вечной жизни.

先天 С точки зрения даосизма это — восстановление извращенного ныне «прежденебесного» (*сянь тянь*) состояния мира и человека (см. ниже). Отсюда огромная

顛 важность иероглифа *дянь*, здесь означающего «взаимообращаемость», «перемена местами» и т. д. «Треножником из металла» (*цзинь дин*) здесь названо вмести-

金鼎 乾宮 лище положительной (*ян*) пневмы — Дворец Неба Цянь (*цянь гун*) один из центров тела согласно традиции внутренней алхимии. В нем хранится снадобье в процессе его приготовления.

Киноварная ртуть — ртуть, восстановленная из киновари. На псевдоалхимическом языке внутренней ал-

木液 химии так называется «сок дерева» (*му е*), пневменная эссенция стихии огня (*янной* пневмы) человеческого организма.

玉池 «Нефритовый пруд» (*юй чи*) — место, противоположное треножнику из металла, там создается снадобье. Серебро, сокрытое в воде, — серебро, скрытое в свинце, который китайскими алхимиками считался «недо-

зревшим серебром», «отцом серебра». Здесь — «семя металла» (*цзинь цзин*), пневменная эссенция стихии воды (см. выше, по аналогии с соком дерева). 金精

Описываемая здесь алхимическая операция заключается в следующем: *янные* пневмы (дерево, ртуть и т. д.) остаются в треножнике из металла. В процессе плавки в нефритовый пруд направляются потоки *иньной* энергии — пневмы металла, свинца и т. д. Там влекомые взаимной «симпатией» как родственные, но полярно противоположные силы свинец и ртуть соединяются, причем их сперматические сущности (эссенция — см. выше) опираются друг на друга. Эти процедуры сопровождаются определенными дыхательными упражнениями («вращение огня» и т. п.).

«Бездонными глубинами» здесь назван Дворец Воды Кань (*кань гун; шуй чжи гун*). «Диск солнца» — образное название очищенной «изначальной пневмы» (*юань ци*), точнее — ее положительного модуса «изначального *ян*» (*юань ян*). Иначе, смысл заключительной строки четвертого восьмистишия в том, что благодаря нагреванию треножника во Дворце Воды Кань родится изначальная *янная* пневма, субстанция будущего бессмертного тела, состоящего, по даосскому учению, из одной «чистейшей положительной пневмы» (*чунь ян*). 坎宮 水之宮 元氣 元陽 純陽

Один из смыслов части данного стиха заключается в том, что истинный эликсир находится в человеческом теле, в самом человеке, и поэтому не надо искать его во внешних вещах, вдали. Этот мотив, рефреном проходящий по всему тексту, еще раз свидетельствует об интровертивности даосского этического идеала, реализуемого в контексте внефеноменального ритуализма внутренней алхимии.

[5]

Танцует тигр, [ввысь] взмывает дракон —
бушуют ветры и волны;
В середине, в центре — истинное место
рождения сокровенной жемчужины,
Плоды рождаются на ветвях
в конце срока жары,
Младенец находится в лоне —
разве здесь есть различие?
Первоистоки на юге и севере,
образы триграмм сменили [места].
Огонь на рассвете и на закате
соединяется с Небесной осью.
Следует знать, что великое сокрытие [бывает]
и у живущих в шумном городе,
Зачем же непременно углубляться в горы,
чтобы быть в покое одиночества?

Первая строка этого восьмистишия связана с традиционными символами дракона и тигра как отображениями сил *инь—ян*. Дракон живет на дне моря, его среда — вода, но он образ *ян*, зарождающегося в глубинах *инь* (соответствует стихии дерева). Например, тигр живет в горах, в сфере *ян* (для китайцев гора и камень вообще — корень Неба на Земле — *тянь гэнь*), но он образ *инь*, рождающегося в сердцевине *ян* (соответствует стихии металла). Из триграмм дракону соответствует триграмма *кань* (вода), а тигру — триграмма *ли* (огонь), несмотря на противоположность их пространственной символики, т. к. в триграмме *кань* мы наблюдаем зарождение *ян*, а в триграмме *ли* — зарождение *инь*. 天根

Одновременно тигр и дракон, как уже говорилось, — символы отрицательных и положительных пневм тела. Срединное положение первостихий занимает земля, объемлющая и *инь ци* и *ян ци*. Здесь под серединой или центром понимается «котел желтого двора», средний энергетический центр микрокосма, второе киноварное поле, расположенное, по учению даосизма, в районе солнечного сплетения, т. е. в центре человеческого тела.

Желтый цвет — символический цвет стихии земли. Именно здесь адепт внутренней алхимии стремится создать первообраз бессмертного зародыша, будущего бессмертного тела — «сокровенную жемчужину» (*сюань чжу*), порожденную соитием двух пневм тела, тигра и дракона, чувств и природы, сердца и дыхания. 玄珠

Бессмертный зародыш зреет в треножнике алхимика, которому уподобляется киноварное поле адепта, подобно плоду на ветвях дерева или зародышу в материнской утробе. Следует обратить внимание, что для даосского алхимика алхимический процесс является моделью процесса космического, моделью усовершенствованной и ускоренной.

Для внутреннего алхимика, в частности, процессы, протекающие в организме, уже сами по себе являются подобием космических (т. к. для него тело является микрокосмом) и, следовательно, подобием внешнеалхимического процесса (хотя сами адепты внутренней алхимии скорее процесс внешней алхимии сочли бы отображением процессов и микро- и макрокосмических). Эта концепция позволила даосам — приверженцам

внутренней алхимии облечь описание ее процессов в собственную алхимическую терминологию.

Итак, бессмертный зародыш зреет в треножнике киноварного поля до тех пор, пока, превратившись в бессмертное, новое тело адепта, не покинет через макушку головы старое тело, ставшее теперь уже пустой оболочкой, подобно тому, как младенец в момент рождения покидает материнскую утробу. Таков смысл третьей и четвертой строк восьмистишия.

乾坤

Второе четверостишие опять вводит нас в круг символики «Книги Перемен». На этот раз речь идет о триграммах «небо» и «земля» (*цянь, кунь*). Соответственно они изображаются тремя сильными ☰ (небо) и тремя слабыми чертами ☷ (земля), являясь образами чистого *ян* и чистого *инь*. По системе пространственного расположения триграмм, традиционно приписывающейся легендарному Фу-си и впоследствии соотнесенной со "Схемой из реки [Хуанхэ]" (*хэ ту*), триграмма «небо» располагается на юге, а триграмма «земля» — на севере, что как будто бы полностью соответствует логике чередования стихий (юг — чистое *ян*, север — чистое *инь*, юг — огонь (небо), север — вода (земля).

河圖

Однако на схеме пространственного расположения триграмм, традиционно приписываемой Вэнь-вану и позднее соотнесенной с другой магической картой — «Письменами [из реки] Лошуй» (*ло шу*) триграмма «небо» сдвинута на северо-запад, а триграмма «земля» — на юго-запад, т. е. небо как бы приобрело какие-то свойства *инь* (север), а земля — *ян* (юг).

水洛

Другими словами, такое положение не совсем соответствует традиционной символике триграмм. В соответствии с традицией позднего даосизма схема Фу-си (и следовательно, *хэ ту*) отображает истинно гармоничный миропорядок идеального («прежденебесного», *сянь тянь*) космоса, не облеченного еще в грубую телесность и пребывающего в состоянии утонченной пневменности, впоследствии сгустившейся в телесность в рожденном «посленебесном» (*хоу тянь*), искаженном космосе (искажение выразилось в смещенности триграмм по сравнению с их истинным местоположением) и, соответственно, в *ло шу*.

後天

Другими словами, первая пространственная система отражает как бы интегрированность, единство, вечную жизнь прежденебесного космоса, а вторая — распад,

дезинтегрированность, обреченность посленебесного космоса. Восстановить прежденебесное состояние человека и призвана, по учению даосизма, внутренняя алхимия.

Именно о перемене местами триграммам «небо» и «земля» в посленебесном мире и говорится в начале второго четверостишия. Заметим, что разная пространственная символика триграмм «вода» и «огонь» (*кань, ли*) — то запад и восток, то север и юг, — уже встречающаяся в тексте и которая встретится еще неоднократно, связана именно с двумя схемами местоположения триграмм (запад и восток по Фу-си и север и юг по Вэнь-вану).

Сдвинутость триграмм и здесь значима: *кань* приобретает не соответствующую ей избыточную *иньность*, а *ли* — избыточную *янность*. Соотношение триграмм *цянь* и *кунь*, с одной стороны, и *ли* и *кань*, с другой, описывается как соотношение субстанции и ее функции, ее действия (*ти, юн*). В схеме же Вэнь-вана эти отношения также извращены: функция поставлена над субстанцией (*ли* и *кань* заняли места *цянь* и *кунь*, переместив их на свои прежние местоположения). Эти четыре триграммы в даосской интерпретации «Книги Перемен» считаются основными, остальные — производными. *Цянь* и *кунь* как бы порождают шесть прочих триграмм, из которых *ли* и *кань* по преимуществу производят 64 гексаграммы.

體用

«Небесной осью» (*тянь шу*) в китайской астрономии называются звезды Большой Медведицы, вокруг которых как бы обращается весь небосвод. Дао как бы использует это созвездие в качестве своего механизма. Местоположение созвездий относительно Большой Медведицы учитывалось в Китае при определении времени (в том числе и календарных сезонов): созвездие как бы, подобно стрелке часов, указывало на дату, определяемую по положению других светил.

天樞

В символике внутренней алхимии Небесной осью называется сердце (не орган, а как мыслящее чувствилище — *синь*), служащее механизмом Дао в микрокосме. Соответственно, медитативное наблюдение даосского адепта за сердцем должно было указывать ему на время использования огня (см. выше) или отказа от него.

心

Две заключительные строки восьмистишия начинают тему, в полной мере развиваемую в следующем, 6-м восьмистишии: так как эликсир бессмертия изготовляется в само́м теле адепта, нет никакой необходимости покидать мир и искать уединения в горах. Человек — целая вселенная, в нем сокрыты все ее тайны и решения всех вопросов. Поэтому стремление к уединению, уходу от мира обнаруживает только непростительную зависимость от внешних вещей и обстоятельств. В этом тезисе Чжан Бо-дуаня несомненно сказалось сильное влияние на него чань-буддизма. Таким образом, здесь мы вновь сталкиваемся с той этической интроверсией, о которой уже говорилось выше.



Лотос Хэ Сянь-гу

Хэ Сянь-гу, одна из *ба сянь*, жила при династии Тан, обрела бессмертие благодаря чудесному сну, виденному в пятнадцатилетнем возрасте, а также встрече с бессмертными Ли Те-гуаем и Лань Цай-хэ; покинула дом и удалилась в горы.

[6]

Все люди в своей основе
имеют снадобье долговечности,

Но сами идут по стезе заблуждений,
в бездумьи его отбросив.

Сладкая роса стекает тогда,
когда Небо в единении с Землей;

Желтый росток рождается там,
где триграмма «вода»
соединяется с триграммой «огонь».

Колодезная жаба не ответит на вопрос,
где драконова пещера,

Перепела в загоне откуда могут знать,
где гнездо феникса.

Эликсир естественно зреет,
золото наполняет зал.

Зачем же непременно искать травы
и учиться прижиганию пыреем?!!

Первые две строки этого восьмистишия являются своего рода провозглашением принципов внутренней алхимии и заявлением о внутреннеалхимическом характере «Глав о прозрении истины». В этих строках, в особенности в первой, опять заметно буддийское влияние на Чжан Бо-дуаня (не столько, правда, проявившееся в характере, содержании его мысли, восходящей к древнему даосскому учению о подобии микро- и макрокосма, сколько в лексике и форме выражения).

本
長生藥
佛性

Так, фраза «Все люди в своей основе (*бэнь*) имеют снадобье долговечности (*чан шэн яо*)» явно навеяна буддийскими идеями о «сущности (природе) Будды» (*фо син*), имманентной всему сущему, скрыто присутствующей во всех существах. Обретение просветления — это реализация, осознание этой природы.

Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что все необходимые для приготовления снадобья, пневмы или энергии, уже присутствуют в теле каждого человека, в то время как подавляющее большинство людей об этом ничего не знают или не желают знать и бродят по «ложной дороге» заблуждения.

Третья строка первого четверостишия является слегка измененной цитатой из «Дао дэ цзина» (чжан 32): «Когда Небо и Земля гармонируют друг с другом, тогда вниз стекает сладкая роса». В контексте «Глав о прозрении истины» «сладкой росой» (*гань лу*) называется пневма, возникшая от соединений небесных (*ян*) и земных (*инь*) энергий (пневм). Описываемая ситуация графически изображается 11-й гексаграммой «Книги Перемен» «расцвет» (*тай*), когда земные влияния направлены вниз, а небесные — вверх. В практике внутренней алхимии подобная ситуация возникает в процессе обратного направления энергий тела (восходящих — вниз, и наоборот). Результатом соединения этих пневм оказывается гармонизация *инь* и *ян* и рождение новой пневмы — сладкой росы.

甘露

泰



Следующая строка вводит еще один новый термин — «желтый росток» (*хуан я*). Желтый — это символический цвет стихии «земля», соответственно желтый росток — это еще одна пневма, рожденная гармонизацией *инь* и *ян*. Если сладкая роса возникает от взаимодействия триграмм «небо» и «земля» (*цянь* и *кунь*), т. е. *ян* и *инь* в их чистом виде, то желтый рос-

黃芽

ток — следствие соединения триграмм *ли* и *кань* (гексаграмма 63-я *цзи цзи*), т. е. *инь* и *ян* в их зародышевой форме. Соответственно, синонимами сладкой росы окажутся такие термины, как «сок дерева» и «ртуть», а синонимами желтого ростка — «семя металла» и «свинец».

Таким образом описанная здесь процедура имеет следующий характер: вначале приготавливаются ингредиенты снадобья бессмертия — ртуть и свинец. Они получаются в результате соединения пневм *инь* и *ян* разных степеней зрелости. Соединение свинца и ртути дает уже само снадобье (точнее, его прообраз — бессмертный зародыш). Следует обратить внимание на тот факт, что во внутренней алхимии значительно большую роль, чем во внешней, играет создание единства не по принципу взаимного тяготения противоположных начал, например женского и мужского, а по принципу «симпатии» или «сродства видов» (*тун лэй*). Первый принцип остается, но роль его сводится к минимуму. Место традиционных совокупляющихся противоположностей (серы и ртути) все больше и больше занимают ртуть и свинец, вещества по алхимической доктрине родственные, хотя и полярные по знаку.

Все второе четверостишие посвящено критике непосвященных, неспособных понять глубин внутренней алхимии, подобно тому, как жаба не может знать обиталище дракона и т. д. Здесь же опровергаются порочные методы, отвлекающие людей от поисков истинного Дао способами внутренней алхимии. К ним относятся и занятия внешней алхимией, которая в глазах адептов алхимии внутренней все больше и больше начинает превращаться в профанацию истинной алхимии, а тексты ее начинают интерпретироваться в духе внутренней алхимии, рассматриваться как непонятые работы по внутренней алхимии. Отсюда и пренебрежительное отношение Чжан Бо-дуаня к людям, не знающим, что истинный эликсир выплавляется внутри, и тщащимся обрести бессмертие во внешних вещах, будь то «эликсир, полученный путем алхимической переплавки металлов и других веществ, или целебные растения и травы».

Предпоследняя строка восьмистишия опять содержит измененную и полностью переосмысленную цитату из «Дао дэ цзина» (чжан 9): «Если нефритом и золотом

наполнен зал, то никто не в силах его охранять». У Чжан Бо-дуаня под «золотом, наполняющим зал» подразумевается эликсир, зародыш бессмертия, естественно зреющий в теле адепта.



[7]

Следует знать, что снадобье рождается
в месте истока рек;
Только на юго-западе
его исконная родина.
Если свинец встретился с временем *гуй*,
скорее бери его.
Металл встретился с полною луной,
не разглядывай его издалека.
Пошли его в накрепко опечатанный
«земляной котел»,
Затем помести туда текучий жемчуг,
который в гармонии станет с ним.
Вес снадобья — целый *ху*,
а должен быть — дважды восемь;
Осторожно приостановлен огонь,
чтобы подкрепить *инь* и *ян*.

外丹

В этом восьмистишии продолжается описание алхимического процесса, причем, хотя речь идет о внутренней алхимии, стих вполне можно истолковать и в духе *вай дань*, что еще раз показывает общность методологических оснований всех видов даосской алхимии.

Юго-запад здесь — область господства «прежденебесной» (*сянь тянь*) триграммы *кунь* в ее смещенности в «посленебесном» (*хоу тянь*) мире (см. схему триграмм Вэнь-вана). Именно с *кунь*, зрелого *инь*, начинается создание эликсира. Под свинцом имеется в виду «истинное *ци*», оно же «желтый росток» (*хуан я*).

癸

Знак *гуй* — последний знак десятеричного набора, символизирует «сладкую росу» (*гань лу*) (см. выше) и сохранение *ян* в условиях господства *инь*.

Описываемый здесь процесс предполагает, что надо взять *ян ци* в самом зарождении этой пневмы и подвергнуть ее воздействию огня. Затем взять на северо-востоке (триграмма *цянь*; ее оппозиционная триграмма *кунь* на юго-западе) истинный свинец, на юго-западе — истинную ртуть, т. е. зрелые *инь ци* и *ян ци*.

Здесь же тело человека, микрокосм внутреннеалхимического процесса уподобляется полной луне. Поэтому данный этап процесса предполагает накаливание эликсира (в *нэй дань* аналог накаливания — дыхательные упражнения): металл, господствующий в период полнолуния, нуждается в обработке.

Под земляным котлом имеется в виду «желтый двор» (*хуан тин*), место царствования центральной стихии «земля». В нем и происходит иерогамия сил *инь—ян*. Под «текучим жемчугом» (*лю чжу*) имеется в виду «сок дерева» (*му е*) (см. выше). Он же называется в аналогичных текстах «божественной водой» (*шэнь шуй*). Далее указывается «правильный вес» эликсира: дважды восемь, т. е. число функций (*лян*) в фунте (*цзине*) — символическое число полноты пневм эликсира. Вслед за «зачатием бессмертного зародыша» (*цзе сянь тай*) нагрев эликсира («период огня», *хо хоу*) должен быть прекращен.

流珠

神水

兩斤

結仙胎

火候

[8]

Не надо переплавлять «три желтых»,
«четыре духа»;
Искать разные травы —
это еще более пустое [занятие].
Инь и *ян* обрели [сродство] видов,
[друг к другу] влекутся симпатией;
«Два» и «восемь» друг с другом
соединились, сроднившись.
Со дна пучины [поднимается] красное солнце,
инь [вдруг] чудесно исчезло;
Над вершиной горы белеет луна,
появились ростки снадобья.
Тогда человеку нужно понять
истинные свинец и ртуть:
Это не вульгарный вермиллион
и не водяное серебро.

Первое четверостишие этого восьмистишия опять-таки направлено против занятий внешней, профанической для Чжан Бо-дуаня алхимией. Истинные ингредиенты «снадобья бессмертия» — не внешние вещества, а энергии (пневмы) тела.

雄黃
雌黃
流黃

«Три желтых» — три вещества, в китайском названии которых есть слово «желтый». Это реальгар (*сюн хуан*, «мужская желтизна»), аурипигмент (или орпигмент, *цы хуан*, «женская желтизна») и сера (*лю хуан*, «текучая желтизна»).

鉛,銀
丹沙
汞

«Четыре духа» — это четыре важнейших вещества, использовавшихся китайской внешней алхимией: свинец (*цянь*), серебро (*инь*), киноварь или вермиллион (*дань ша*) и ртуть (*хун*).

Соответственно, поиск продлевающих жизнь лекарственных растений для Чжан Бо-дуаня еще более пустое занятие, т. к. и внешняя алхимия ставила растительные «малые эликсиры» неизмеримо ниже минеральных снадобий и металлов (см., например, гл. 4-ю «внутренней» части «Баопу-цзы» Гэ Хуна).

Истинное снадобье адепта внутренней алхимии — результат соития пневм *инь* и *ян*, субстанций «того же рода», «родственных видов» (*тун лэй*), влекомых друг к другу «взаимной симпатией» (о принципе *тун лэй* и роли симпатии в китайской алхимии, кстати, принципа, важного и для западноевропейской алхимии см. выше). Истинное же снадобье рождено тогда, когда гармония *инь—ян* достигла своей полноты: из 2 x 8 унций *инь* и *ян* получился фунт эликсира.

華池

«Дно пучины» — центр цветочного пруда (*хуа чи*), одного из центров тела; возможно, это то же, что и нефритовый пруд, тем более что образ пламенеющего солнца, встающего из пучин, уже появлялся выше (см. 4-е восьмистишие). «Красное солнце» — образ изначального *ян* (см. выше, комментарий к 4-му восьмистишию). Для создания бессмертного тела, по учению даосских внутренних алхимиков, нужны две пневмы, но состоять оно будет только из одной — чистейшей пневмы изначального *ян*.

Описываемая здесь алхимическая процедура все же несколько отличается от того, что было описано в 4-м восьмистишии: дух (*шэнь*), чистейшая и тончайшая *янная* пневма тела спускается вниз, в сферу «воды» (там властвует абсолютно *иньная* триграмма «земля» (*кунь*),

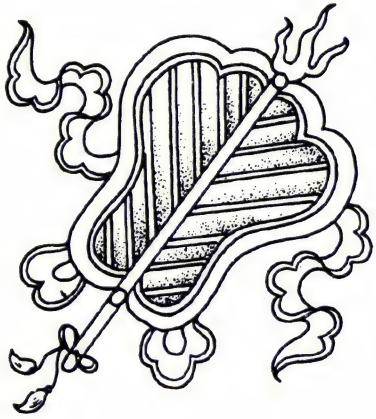
приводит к появлению из воды возгоревшегося изначального *ян*.

山頭崑崙

Горная вершина (*шань тоу*) — синоним внутреннеалхимического термина *кунь лунь* — символическое обозначение мозга или точки на макушке головы, через которую созревшее бессмертное тело адепта покидает бывшее и ныне ставшее ненужным тело.

Белая луна — другое обозначение «пневмы металла» (*цзинь ци*), т. е. *иньной* энергии, описывающейся триграммой «огонь» (*ли*). Соединение двух пневм приводит к созданию ростков снадобья, зачатков бессмертного зародыша.

Заключительная строка восьмистишия возвращает к его исходной теме, тезису о превосходстве внутренней алхимии с ингредиентами — пневмами над внешней алхимией с ее вульгарными и грубыми веществами, вещественными ртутью и вермиллионом (киноварным порошком).



Веер Чжунли Цюаня

Чжунли Цюань — старейший из *ба сянь*. По преданию, родился при династии Хань (206 г. до н. э.—220 г.), в молодости стал прославленным полководцем, но, потерпев поражение, удалился в горы, нашел там нефритовую шкатулку с наставлениями, как стать бессмертным. Существовало верование, что веер Чжунли Цюаня обладал способностью возвращать жизнь умершим.

[9]

Не крепко качество семени *инь*,
когда оно внутри *ян*;

[Если] совершенствовать только одну вещь,
то она станет слабой и хилой.

Если тело утомлено —
это указывает на отсутствие Дао-Пути.

Питаться пневмой, вкушать зарю —
все это безумие.

Ведь мир отнюдь не ищет
сокрытых свинца и ртути.

Когда же тогда [людям] увидеть
встречу тигра и дракона?

Хочу, чтобы ты до конца все воспринял
о месте рождения тел;

Царь снадобий — это то, что обращает
к корню, возвращает к основе.

Здесь Чжан Бо-дуань, настаивая на одновременном совершенствовании двух вещей, впервые эксплицитно высказывает неявно присутствовавший и раньше тезис об одновременном совершенствовании природы и жизненности («природной сущности и судьбы» — *син мин шуан сю*). Этот принцип, впервые сформулированный Чжан Бо-дуанем, лег в основание всей последующей традиции «практического» даосизма. 性命雙修

В даосизме X—XI вв. уже зрела, подготавливая появление теории сунского неоконфуцианства, в свою очередь повлиявшего впоследствии на даосизм, концепция природы человека, как дарованной Небом сущности, на основе которой из пневмы-*ци* формируется вторичная природа — «природа телесного склада» (*ци чжи чжи син*). Первую даосы питали, вторую следовало преодолевать. Но с природой телесного склада тесно связано понятие жизненности, которое в отличие от неоконфуцианского «веления», «судьбы» (т. е. природы как даруемой Небом сущности) мыслилось еще как жизненные, не связанные с мышлением и вообще с психической деятельностью процессы. 氣質之性

Термин «природа» (*син*) связывался с духовной, мыслящей, *янной* стороной человека (*шэнь*), а термин *мин* — с бессознательной, энергетической стороной человеческого существа. И *син* и *мин* все еще оставались формами пневмы-*ци* (в отличие от неоконфуцианства и появившегося в XII в. даосизма школы *цюань чжэнь* («Совершенной истины»), превратившей *син* в форму бытия чисто духовного принципа — *ли*), но все же *мин* была пневмой по преимуществу, в собственном смысле. 全真教 理

И «жизненность» (*мин*), нуждалась уже не в преодолении, а в совершенствовании подобно природе, дабы сняв таким образом коллизию «природа—природа телесного склада», привести адепта к бессмертию. «Природа» (*син*) называлась также «изначальным духом» (*юань шэнь*). Соответственно, «жизненность» называлась «изначальной пневмой» (*юань ци*). Но пока они еще остаются, повторяем, двумя формами пневмы в широком смысле (одна локализуется в голове, другая — в среднем киноварном поле). 元神 元氣

Дух (природа) символизируется триграммой «огонь» (*ли*), в которой внешние черты — сильные (*ян*), а

внутренние — слабые (*инь*), отсюда и образы первой строки восьмистишия.

Символ жизненности — триграмма «вода» с противоположной символикой. В данном случае *ли* выступает как *янная* триграмма, а *кань* — как *иньная*.

Собственно практический смысл учения совершенствования *син* и *мин* сводится к тому, что вначале адепт, занимаясь психофизическими упражнениями (гимнастикой, дыханием, созерцанием), успокаивает ум, умеряет страсти и выплавляет бессмертный зародыш (это совершенствование жизненности), затем уже чисто медитативной, близкой к чаньской, практикой он стремится к обретению «недеяния» (*у вэй*) и интуитивному постижению Дао (это совершенствование природы).

Только такая двусторонняя практика ведет, по мысли Чжан Бо-дуаня, к истинному бессмертию всего психофизического существа человека, отличному как от простого физического продления жизни, так и от чисто духовного, внеличностного бессмертия буддистов.

Природа также связывается с сущностью *инь* внутри *ян* и со стихией дерева. Отсюда и образ мягкости, нетвердости у Чжан Бо-дуаня. Соответственно, для него совершенствование жизненности укрепляет также и природу, и наоборот.

Почти вся последующая часть восьмистишия посвящена критике как внешней алхимии (людей, ищущих тайн бессмертия во внешних вещах, свинце и ртути), так и даосских упражнений (дыхательная гимнастика, гелиотерапия с целью поглощения солнечной пневмы и т. д.), взятых в отрыве от создания нового бессмертного тела и совершенствования духа, просто с целью продления жизни (ср. «Чжуан-цзы»).

Образ «места рождения» и «обращения к корню» связан, с одной стороны, с традиционным даосским образом (идущим еще от «Дао дэ цзина») младенца в лоне матери или новорожденного, а с другой стороны — с критикой даосских методов сексуальной практики.

Для даосизма призыв уподобиться ребенку («возвратиться к корню») означает прежде всего возвращение к единству с Дао для творения из его глубин новой бессмертной и совершенной жизни. Адепт должен пребывать в таком же единстве с Дао, как плод во чреве матери— с материнским телом; питаться его пищей,

дышать его дыханием. Кстати, из взгляда на человеческое тело как на микрокосм, в котором, как и в космосе, полностью присутствует Дао, и из концепции «младенца» возникло знаменитое даосское «зародышевое дыхание» — *тай си*.

В практике внутренней алхимии этот образ приобретает дополнительное значение — образ бессмертного зародыша нового тела, вскармливаемого телом адепта — его материнской утробой. С этим учением и взглядом на бессмертного зародыша как на результат взаимодействия *инь ци* и *ян ци* (тигра и дракона, свинца и ртути и т. п.) связано также враждебное отношение внутренних алхимиков к даосским методам сексуальной практики, предполагавшим, что организм адепта-мужчины нуждается для обретения бессмертия в дополнительных женских энергиях, полученных благодаря половому акту, и наоборот.

Для адепта внутренней алхимии подобная точка зрения была столь же неприемлема, как и установки внешней алхимии: ведь если человек — это микрокосм, уже имеющий внутри тела всю полноту мужских и женских (*янных* и *иньных*) энергий, то зачем ему нужны вещественные дополнения извне?! К этому теоретическому обоснованию нередко также добавлялось воспринятое у буддийских монахов отвращение к «греху» чувственной физической любви. Таким образом, возник исторический парадокс: сексуальная практика даосов, возникшая в том же потоке, что и будущая внутренняя алхимия, восходящая корнями к тому же пласту представлений, что и внутренняя алхимия, и развивавшаяся параллельно ей, пользовавшаяся почти тождественной с внутренней алхимией терминологией и методологией (недаром язык трактатов по «искусству внутренних покоев» так сильно напоминает язык сочинений по внутренней алхимии как по лексике и образности, так и по стилистике), вдруг оказалась исключенной из сферы ортодоксального внутреннеалхимического даосизма, превратившись в часть учения и религиозной практики не совсем правоверных и немного подозрительных с точки зрения литургической и монастырской ортодоксии даосов-магов [см. Торчинов Е. А., 1982, IV, с. 105—107].

[10]

Возлюбившие истинный свинец
и облекшиеся в мысль о его поисках
Никогда не будут наставлять, что [можно]
с легкостью растрачивать время.
Пусть, однако, земные души *по*
захватят киноварную ртуть,
А сами небесные души *хунь*
пусть водяной металл проявят.
Можно сказать: дракон и тигр скрылись
перед возвышенностью Дао-Пути;
Осмелюсь сказать, что демоны и духи
восславят весомость *дэ*-блага [адепта].
[Отныне] знаю, что долголетен,
в вечности [своей]
приравнен к Небу и Земле;
Никакая суета [мирская]
не смутит [моего] сердца.

真鉛

Истинный свинец (*чжэнь цянь*), как и в предыдущих стихах, — название отрицательной пневмы. Эпитет «истинный» в известной степени соответствует понятию «принципиальный» или «философский» в терминологии западноевропейской алхимии. Здесь он еще раз указывает на то, что речь идет не о профаническом металле, а об энергии тела.

Первая и вторая строки этого восьмистишия посвящены описанию истинного учителя — человека, глубоко проникшего в тайны внутренней алхимии (здесь — синекдоха: термин «истинный свинец» выступает синонимом внутренней алхимии вообще), погруженного в алхимическое делание и отвергшего внешнюю алхимию и другие ложные, с точки зрения Чжан Бо-дуаня, пути.

«Земные души» (*по*) — одна или несколько душ (обычно, семь) в даосской и вообще традиционной китайской психологии, ассоциируются с жизненностью, «животной», бессознательной стороной человеческой жизни и, соответственно, представляют собой тотальность *инь ци* в человеческом теле (землю микрокосма).

«Небесные души» (*хунь*), напротив, ассоциируются с сознательной, разумной стороной человеческой жизни (традиция обычно говорит о трех *хунь*) и представляют собой тотальность *ян ци* в человеческом теле («небо» микрокосма). Как средоточие отрицательной и положительной пневм они приравнены к другим аналогичным символам — свинцу и ртути.

Динамика описанной ситуации состоит в том, что адепт внутренней алхимии должен переплавкой добиваться соединения *иньных* и *янных* энергий (земные души, т. е. *инь ци* схватывают киноварную ртуть, т. е. *ян ци*, а небесные души — *ян ци* проявляют себя в единении с водяным свинцом, т. е. *инь ци*). Эпитет «водяной» — еще одно указание на *иньность* свинца. Это приводит к образованию эликсира, бессмертного зародыша, и обретению бессмертия.

«Тигр» и «дракон» — синонимы все тех же полярных энергий — как бы скрываются, уступив место недуальности эликсира, единящего адепта с вечностью Дао и дарующего долговечность, непроходящее существование, такое же, как у Вселенной, — Неба и Земли.

[11]

«Желтый росток» и «белый снег»
найти нетрудно;
Взыскующий должен [только] действовать
в соответствии с глубиною *дэ*-блага.

Четыре образа и пять стихий,
все они сродни земле.
Как же могут «три начала» и восемь триграмм
оторваться от [знака] «*жэнь*».

Людям трудно узнать, когда завершилась
плавка одушевленных свойств.
Тогда покончено с [мраком] *инь*
и нет посягательств бесов и демонов.

Хочу среди людей оставить
[это] тайное наставление.
Но никто из окружающих не поймет из звука.

«Желтый росток» (*хуан я*) — один из ингредиентов эликсира бессмертия, результат взаимодействия *инь ци* и *ян ци* в аспекте их «недозрелости», обозначаемой триграммами «огонь» и «вода» (*ли* и *кань*, подробнее см. комментарий к 6-му восьмистишию).

«Белый снег» (*бай сюэ*) — синоним сладкой росы шестого восьмистишия, результат соединения зрелых *инь ци* и *ян ци* (триграммы «небо» и «земля», *цянь* и *кунь*). 白雪

Так как энергии, составляющие желтый росток, незрелы, то он, в свою очередь, окажется носителем отрицательного потенциала (*инь*) и станет истинным свинцом; энергии, породившие белый снег, зрелы, и поэтому он становится положительной энергией (*ян*), истинной ртутью. Соединение этих истинных свинца и ртути и порождает уже непосредственно бессмертный зародыш.

Вторая строка восьмистишия, как бы развивая мысль первой строки, говорит о пути, ведущем к успеху во внутреннеалхимическом делании: это следование должному, прежде всего наставлениям учителя. «Четыре образа» (*сы сян*) — четыре уже знакомых нам триграммы: «небо» (зрелое *ян*, *тай ян* или *лао ян*), «земля» (зрелое *инь*, *тай инь* или *лао инь*), «огонь» (молодое *ян*, *шао ян*) и «вода» (молодое *инь*, *шао инь*). 太陽, 老陽 太陰, 老陰 少陽, 少陰

Соответствующие им стороны света — юг, север, восток, запад (по системе Фу-си, прежденебесный порядок); стихии — огонь, вода, дерево, металл. Их числовые обозначения в системе китайской нумерологии: 8, 7, 6, 9. Но если среди четырех образов и стихий нет стихии «земля» с соответствующей ей символикой, то никакие миросозиждущие превращения невозможны, т. к. земля содержит в себе оба вида пневмы-*ци* и ей поэтому причастны все стихии.

«Три начала» (*сань юань*) — то же, что и «трое творящих» или «три дара» (*сань цай*), т. е. космическая Триада традиционной китайской философии: Небо, Земля и Человек. 三元 三才

Но и каждый член творящей триады также имеет свои три истока. Для Неба это Солнце, Луна и звезды («три света», *сань гуан*). Для Земли — вода, огонь, земля («три насущных», *сань яо*). Для Человека — семя (эссенция, сущность), пневма и дух («три вещи», *сань у*). 三光 三要 三物

Знак *жэнь* — 9-й знак десятеричной системы циклических знаков. Здесь нумерологическое обозначение стихии «вода» как начала, с которого ведется счет цикла стихий и, соответственно, триграмм. Здесь, короче говоря, подчеркивается важность двух стихий: земли и воды. Адепт внутренней алхимии в своем внешнем, явленном должен следовать стихии воды (*инь*), приобретать женские качества, в то время как внутри в результате соединения двух пневм при посредстве свахи — стихии земли родится и созреет бессмертный зародыш, новое тело адепта, состоящее из одной чистейшей пневмы *ян*, тело неуязвимое, чуждое всякого мрака.

秘訣

Заключительные строки этого восьмистишия говорят о том, что сообщаемое в стихе является «тайным наставлением» (*би цзюэ*), и предостерегают адепта от разглашения тайны.



Бессмертная Хэ Сянь-гу

[12]

Деревья и травы также равно
[делятся] на *иньные* и *янные*;

Если одного из них недостает,
то не будет и аромата.

Распустились вначале зеленые листья, —
[значит], прежде господствует *ян*.

Затем раскрылись красные цветы, —
[значит, скоро] последует *инь*.

Постоянный Дао-Путь
так действует день [за днем].

Кто же познает, что «истинный исток»
тому противоположен?

Советую всем благородным мужам,
Дао-Путь изучающим,

Не [предпринимать] вредных действий,
пока не познаны *инь* и *ян*.

Первое четверостишие этого восьмистишия, по существу, является кратким комментарием на знаменитую фразу из «третьего крыла» «Книги Перемен» — «Сицы чжуань»: «Один раз *инь*, один раз *ян* — это и есть Дао-Путь». Эта фраза, потом постоянно цитировавшаяся неоконфуцианцами, как нельзя лучше отражает учение о чередовании и взаимообусловленности *инь* и *ян*. Процитируем «Разъяснение схемы Великого Предела» Чжоу Дунь-и (1017—1073), младшего современника Чжан Бо-дуаня.

繫辭傳

太極圖說

Он принадлежал к оккультной школе «цзинистов» (нумерологов) *сян шу*, сводивших мироздание к триграммам («образ», *сян*) и их взаимодействию и числовым соотношениям. Впоследствии неоконфуцианская традиция стала считать его родоначальником своей школы. В целом его мировоззрение близко даосскому, и в частности мировоззрению Чжан Бо-дуаня.

象數

«Беспредельное и Великий Предел, — пишет он. — Великий Предел движется и рождает *ян*, покоится и рождает *инь*. Покой доходит до предела и вновь переходит в движение. Движение доходит до предела и вновь переходит в покой. Один раз движение, один раз покой, — они коренятся друг в друге. Произошло разделение на *инь*, разделение на *ян* и два ряда — формы проявления установились».

Все в природе относится к пяти стихиям, которые сами по себе являются модальностями *инь ци* и *ян ци* (опять Чжоу Дунь-и: «Пять стихий, это одно — *инь* и *ян*; *инь* и *ян* — это одно — Великий Предел; Великий Предел коренится в Беспредельном»); в зависимости от преобладания той или иной пневмы вещь относится к той или иной стихии. Соответственно, все сущее, включая травы и деревья, относится к *инь* и *ян*, состоит из пневмы. Чередование сезонов является результатом чередования, взаимопорождения *инь* и *ян*. Так, весна и лето относятся к *ян*, осень и зима — к *инь*.

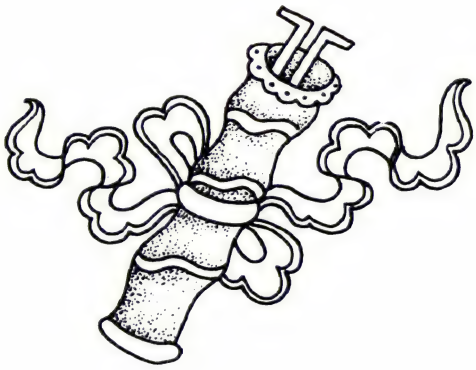
Таков неизменный миропорядок и таков основной методологический принцип внутренней алхимии. Однако, как уже говорилось выше (см. комментарий к 4-му восьмистишию), внутренняя алхимия переворачивает этот процесс, возвращая течение перемен посленебесного космоса, направленное на смерть и дезинтеграцию, к прежденебесному состоянию гармонии и бессмертия. В терминологии внутренней алхимии это выво-

чивание процесса перемен наизнанку называется «направлением воды вверх, а огня — вниз» (в природе же огня, как *янного* начала, устремляться вверх, а воды, как *иньного*, — течь вниз).

Это должно привести к уже многократно упоминавшемуся «исчезновению *инь*, очищению огня для свершения Дао-Пути» (*инь цзинь, ян чунь и чэн дао*). Таким образом, процесс внутренней алхимии и природный процесс однопорядковы (подобны, родственны), но разнонаправленны.

陰盡
陽純以成道

В последних строках восьмистишия Чжан Бо-дуань советует ученикам постигать природу *инь* и *ян* и не смущаться парадоксальностью характера внутренней алхимии, ибо в действительности он вытекает из более глубокого понимания сущности *инь* и *ян*, чем у обычных людей. Соответственно, и наставление, вводящее в тайны внутренней алхимии, преждевременно, если ученик не проник глубоко в суть доктрины перемен.



Бамбуковый барабанчик Чжан Го

Чжан Го (Чжан Го-лао) — самый загадочный из *ба сянь*: неизвестно, когда он родился, во всех легендах и преданиях говорится, что ему очень много лет. Изображается обычно верхом на волшебном муле, способном пройти громадное расстояние за один день.

[13]

Тот, кто не знает
взаимообращенной взаимообращенности
Сокровенного,
Разве не похож [на человека],
любящего в огне пестовать лотосы?!
Гони белого тигра назад, домой,
где вскормят его.
Тогда родится светлая жемчужина —
полная луна.
Тщательно смотри за снадобьем,
за печью, за периодом горенья огня.
С духом спокойным следи
за небесной естественностью,
[Тогда] все *инь* уничтожится
и эликсир созреет.
[Ты] свободен, бежал из клетки
и обрел десятитысячелетнее долголетие.

Первая строка этого восьмистишия содержит намек на чжан 1 «Дао дэ цзина»: «Вновь Сокровенное становится Сокровенным» (*сюань чжи ю сюань*). В тексте «Дао дэ цзина» это выражение означает, в частности, вечный переход Дао-Сокровенного в мир вещей, его постоянное обнаружение в космосе и новое возвращение к самому себе, к своей изначальной Сокровенности, в свою очередь опять являющейся в вещах.

玄之又玄

Состояние равновесия некой неподвижной точки на грани Сокровенного и явленного Лао-цзы называет «вратами полноты тайны» (в смысле «сокрытие», «место рождения вещей») — *чжун мяо чжи мэнь*.

众妙之門

В данном восьмистишии Чжан Бо-дуань, видимо, имеет в виду лишь один аспект этого круговращения: бесконечное взаимопорождение-взаимопреодоление *инь* и *ян*.

Таким образом, 13-е восьмистишие непосредственно развивает идею предыдущего стиха.

Глупец, не понимающий этой взаимообращаемости, но тщащийся в своем теле зачать бессмертный зародыш, подобен человеку, огнем пытающемуся питать и размножать лотосы. Третья и четвертая строки первого четверостишия описывают процесс зачатия бессмертного зародыша, называемого здесь «светлой жемчужиной» (*мин чжу*). Белый тигр — отрицательная (*инь*) пневма гонится домой, в «желтый двор» (*хуан тин*), где она и порождает «бессмертный (или киноварный) зародыш» (*дань тай*). «Полной луной» здесь названа опять-таки целостность, целокупность отрицательных пневм (как зрелых — *кунь*, так и незрелых — *кань*).

明珠

丹胎

Другое синонимическое описание данной алхимической ситуации: «Белый тигр и зеленый (*цин*) дракон сочетались в желтом дворе, уравновесив *инь* и *ян* и зачав киноварный зародыш». Однако возникает вопрос, почему в самом стихе Чжан Бо-дуань обходит молчанием зеленого дракона, ртуть, положительные (*ян*) пневмы? Ответ предельно прост. Дело в том, что данный стих описывает зачатие киноварного зародыша в ракурсе его уже свершившейся целостности.

В таком случае по правилам, принятым в текстах по внутренней алхимии, *иньные* пневмы (тигр, свинец и т. д.) считаются «государем» (*цзюнь*), а *янные* (дракон, ртуть и т. д.) — «подданным» (*чэнь*). Соответственно, о подданном подробно говорить не следует, достаточно

君
臣

намека на его присутствие. И этот намек — эпитет «светлая жемчужина», данный бессмертному зародышу, поскольку светлая жемчужина — «драгоценность дракона» (*лун бао*), частый атрибут дракона (достаточно вспомнить бесчисленные изображения дракона, играющего с жемчужиной). Хотя сама по себе жемчужина и связана с символикой *инь*, но ее соотнесенность с драконом придает ей определенный отблеск *ян*. Таким образом, на присутствие положительных пневм в зародыше скрыто намекает этот образ.

龍寶

Две первые строки второго четверостишия говорят об изменении техники нагревания после образования бессмертного зародыша. Если раньше, до его зачатия, совершать соответствующие дыхательно-медитативные упражнения полагалось только в периоды растущего *ян* (месяцы с января по июль и часы с полуночи до полудня, точнее — с 3-й стражи, т. е. с 11 вечера, до конца 9-й стражи, т. е. до часа пополудни), то теперь следует отказаться от такой жесткой схемы, сообразуясь с «небесной спонтанностью», «естественностью» (*тянь жань*), учитывая как *янные* периоды времени, так и *иньные*. О времени с полуночи до полудня как наиболее благоприятном для занятия дыхательными упражнениями («регуляция пневмы», *син ци*) см. также гл. 8-ю «внутренней» части «Баопу-цзы» Гэ Хуна: «Ведь практиковать регуляцию пневмы следует только во время живой пневмы (*шэн ци*), и нельзя во время мертвой пневмы (*сы ци*). Поэтому говорится: "Бессмертные принимают внутрь шесть пневм" — это как раз о том. Каждые день и ночь вместе занимают двенадцать страж. Из них шесть страж с полуночи до полудня — время мертвой пневмы. Во время мертвой пневмы занятия регуляцией пневмы бесполезны».

天然

生氣

死氣

Изменяется и характер нагрева. Это уже не мощное раздувание мехов, а мягкое дыхание сердца, близкое зародышевому дыханию.

Последние две строки вновь говорят о последующем уничтожении *инь ци* и появлении нового бессмертного тела из чистой *янной* пневмы, в которой адепт обретает новое, высшее, сверхмирское бытие.

[14]

Три, пять и один — всего три знака:

Просветленные древности и современности
редко понимали [их] сущность.

Три на востоке, на юге два —
всего будет пять.

Один на севере, четыре на западе —
всего будет столько же;

Там, где [знаки] *у цзи*,
там и рождается число пять.

Соединились «три семьи», и зачато дитя.

Дитя — это Одно,
объемлющее истинную пневму.

За десять месяцев зародыш
созреет и вступит в совершенную основу.

В этом восьмистишии в полной мере развернуто нумерологическое учение Чжан Бо-дуаня, его цифровая символика и символика счета. Три, пять и один — творящая Триада (Небо, Земля и Человек), пять стихий и единая пневма, впоследствии образующая пятерицу и триаду. Три, кроме того, символическое число стихии дерева (зарождающееся *ян*, восток), а два — число стихии огня (развитое *ян*, юг). Их сумма (число положительной пневмы вообще) равна пяти. Но пять — число стихии земли (единение *инь-ци* и *ян-ци*, центр). Один — число стихии воды (развитое *инь*, север), а четыре — число стихии металла (зарождающееся *инь*, запад). Их сумма опять-таки дает число стихии земли — пять. Так Чжан Бо-дуань еще раз указывает на срединное положение стихии, которой причастны все прочие стихии и которая причастна им в свою очередь.

Знаки *у цзи* — еще одно название стихии земли (см. комментарий к 3-му восьмистишию).

Таким образом, мы имеем три пятерицы: сумму чисел *янных* пневм (стихий), сумму чисел *иньных* пневм и число стихии земли. Эти три пятерицы Чжан Бо-дуань называет «тремя семьями» (*сань цзя*). В процессе внутренней алхимии эти три семьи соединяются, становятся единой пневмой, зачиная бессмертное дитя, бессмертный зародыш. Другой, только что введенный Чжан Бо-дуанем синоним бессмертного зародыша — «истинная пневма» (или «истинная единая пневма», *чжэнь ци*; *чжэнь и чжи ци*), объемлющая три объединенные пневмы — три семьи.

三家

真氣
真一之氣

Созревание бессмертного зародыша в теле адепта уподоблено Чжан Бо-дуанем в соответствии с даосской традицией процессу созревания плода в материнском лоне.

Через десять лунных месяцев плод полностью сформировывается, и ребенок рождается; точно так же и бессмертный зародыш пестуется адептом десять месяцев, пока не становится новым бессмертным телом адепта, отбросившим оболочку прежнего тела. Тогда рождается новый бессмертный.

Кроме того, «три пятерицы» (*сань у*) являются «функцией» (*юн*) единой пневмы. В космическом процессе единая пневма предшествует всем видам пневмы и стихий и, следовательно, является первичной, субстанциальной пневмой. Но «три пятерицы» также и

«субстанция» (*ти*) единой пневмы (поскольку в алхимическом процессе три семьи предшествуют единой пневме, порождая ее своим соединением). Поэтому эти числа стали восприниматься в даосской традиции как ключ к различным тайнам даосских способов обретения бессмертия. Так, соотношение 3 : 5 положено в основу даосской дыхательной гимнастики «великой гармонии» (*тай хэ*), в основу цикла увеличения или уменьшения огня в процессе нагревания эликсира и т. п.

體

太和



[15]

Те, кто не может познать
истинного предка свинца,
Пусть даже используют мириады способов,
будут кружить в потемках;
Жена в небреженье оставлена [вдруг],
силы *инь—ян* разделились.
Зерно не вкушают,
учение возлюбив о пустоте кишок и желудка.
Травы, деревья, золото, серебро —
[все это] липкая грязь;
Заря, облака, солнце, луна —
[все это] сфера мрака.
Тем более это скажу о людях,
уверенных в [силе] вдоха и выдоха,
[силе] воображения.
Все [методы] эти [в корне] отличны
от дела золота и киновари.

Последние два восьмистишия первой части «Глав о прозрении истины» подводят итог всему циклу, в известном смысле возвращаясь к тематике двух вводных восьмистиший.

В первом четверостишии еще раз подчеркивается основной принцип внутренней алхимии. Во-первых, еще раз говорится о важности понимания энергетической, или пневменной, природы ингредиентов внутреннеалхимического эликсира и их происхождения. Во-вторых, еще раз утверждается принцип одновременного совершенствования природы и жизненности. В случае отказа от него эликсир не появится — подобно тому, как невозможно зачатие, если супруги разлучены. И наконец, вновь критикуются гигиенические (в данном случае, диетические) предписания даосских текстов, которые провозглашаются бесполезными как таковые, вне их связи с целым внутренней алхимии.

Последний момент развивается и конкретизируется во втором четверостишии. Все предметы, обладающие телесностью, вещественностью, прежде всего собственно ингредиенты многочисленных эликсиров внешней алхимии, уподобляются грязи, не имеющей ничего общего с истинной алхимией посвященных. Соответственно, говорит Чжан Бо-дуань, нет ничего общего между истинной алхимией и стремлением обрести бессмертие благодаря даосской гигиене — вбиранию внешних пневм зари, облаков, солнца (гелиотерапия, солнечные ванны), луны (селенотерапия), посредством дыхательной гимнастики или созерцания, связанного с визуализацией (или актуализацией) одного из даосских божеств — подателей бессмертия. Этот вид созерцания (*цунь сян*) состоит в том, что адепт стремится представить себе божество конкретно — настолько, чтобы возникающий образ по яркости и четкости практически не отличался от восприятия реального предмета. 存想

Все это, заключает Чжан Бо-дуань, не имеет ничего общего с внутренней алхимией — искусством истинных золота и киновари.

[16]

О нем [одном] говорят мириады книг,
о бессмертии;
Только золото и киноварь —
корень и праотец.
Опираются они на триграмму «земля»,
порождая жизнь, завершая телесность;
Зерно же заложено было тогда,
когда в семью *цянь* привела симпатия.
Не удивляйтесь, что тайны Пружины Небес
раскрыты все [здесь] до конца,
[Сделаю] так по причине той,
что и ученые [часто] морочат себя;
Если же человек уяснил полностью
смысл [всех] стихов,
Он узрит Трех Чистых [на небесах]
и Высочайшего старца.

Последнее восьмистишие непосредственно продолжает предыдущее, завершая первый цикл «Глав о прозрении истины». Ко времени жизни Чжан Бо-дуаня в кругах последователей внутренней алхимии уже сложилась концепция, согласно которой внешняя алхимия всегда была только измышлением невежд, не понявших даосской символики, а все книги по внешней алхимии в действительности являются руководствами по алхимии внутренней. Исторически это, как уже отмечалось, совершенно неправильно, т. к. до IX—X вв. внешняя алхимия безусловно считалась столь же эзотеричной, как и внутренняя. Эта точка зрения внутренних алхимиков и отражена в первых двух строках 16-го восьмистишия.

Следующие две строки вновь говорят о происхождении эликсира из двух пневм *инь ци* и *ян ци* (триграммы «земля», *кунь*, и «небо», *цянь*). Кроме того, процесс внутренней алхимии начинается в *иньных* центрах тела (*кунь*), а завершается в *янных* (*цянь*). Именно там соитие полярных пневм и порождает, по мысли даосов, зародыш бессмертного тела.

Во втором четверостишии Чжан Бо-дуань вновь говорит о тайном эзотерическом характере своего текста, раскрывающего тайны бессмертия, понимание которых позволит адепту зреть «Трех Чистых» (*сань цин*) — три лика Дао, три его аспекта или эманации (три пневмы; об их роли в даосской литургике см. выше), обычно символически изображаемых в виде триады божеств — Нефритовых императоров, а также созерцать «Высочайшего старца» (*тай шан вэн*), т. е. обожествленного Лао-цзы, отождествленного с телом Дао.

三清

太上翁





На этом заканчивается I часть «Глав о прозрении истины».

Таким образом, из текста проанализированных фрагментов «Глав о прозрении истины» отчетливо видны ритуализм (интериоризированный, внефеноменальный) внутренней алхимии и ее рецептурность. Последнее, впрочем, характерно для всех традиционных культур [см.: Рабинович В. Л., 1979, с. 43—69].

Этот ритуализм тесно связан и с даосской литургикой, в которой мистерия пестования бессмертного зародыша объективируется, становясь ритуалом в собственном смысле. Даосская литургика заимствует и язык внутренней алхимии, терминология которой весьма репрезентативна в трактате Чжан Бо-дуаня. Другими словами, богослужение и делание внутреннего алхимика взаимопреобразуемы и одно может быть описано языком другого.

Алхимия всегда склонна к ритуализации и в своем развитии совершенно закономерно приходит к интериоризации, ибо общей тенденцией ее эволюции, с одной стороны, был рост знания ритуального фактора, а с другой — медитативно интровертивной направленности, что полностью совпало и обрело завершенность и реализацию во внутренней алхимии. Соответственно возрастал и удельный вес этического начала в алхимии, правда всегда рассматривавшегося как подчиненный (борьба со страстями и эмоциями как предварительное условие обретения совершенства).

Мораль также интериоризируется и интровертируется, и внутренний мир адепта становится самодовлеющей реальностью. Усиливаются мотивы эскапизма, правда весьма своеобразно. Адепт — это целостный мир, следовательно, можно уйти от мирской суеты, оставаясь в миру, посредством ухода в себя и свою внутреннюю жизнь. Это, таким образом, эскапизм, призывающий не к постижению и отшельничеству, а к самообособленности и интроверсии. Понятно, что катализатором последней тенденции было влияние буддизма, особенно в его чаньской форме.

В социальном плане подобная интровертивная этика при всем ее кажущемся неприятии социума и внешнего мира, который на шкале ценностей занимал место неизмеримо ниже, нежели микрокосм индивида, ставший основным предметом философии после VIII—IX вв. [см.: Мартынов А. С., 1982, с. 285—287], была тем не менее отнюдь не формой протеста, а, наоборот, моральной санкцией этого общества, и поэтому все призывы к «уходу из мира пребывая в мире», по существу, являлись констатацией признания онтологической вечности его status quo, и потому прекрасно вписывались в традиционную систему ценностей старого Китая.



悟眞篇卷中

悟眞篇正義卷中

會稽元眞子董德寧註

七言絕

先把乾坤爲鼎器。次將烏兎藥來烹。既飜二物歸黃道。爭得金丹不解生。解、去聲。

易以乾爲天。以坤爲地。蓋先天卦位。乾南坤北。而天地定位乎上下。此乃體也。其後天卦位。乾居西北。坤居西南。而陰陽升降乎上下。此乃用也。是以修養者。當求吾身之乾坤體用。而爲煉丹之鼎器。故曰。先把乾坤爲鼎器也。烏兎者。蓋日爲陽精。月爲陰精。而日中有雄烏之陰氣。月中有雄兎之陽氣。以成坎離之象。是水火之精氣。所以謂之藥物也。今以人身丹道言之。則外之兩目光明。有日月之形體也。而內之二氣往來。有日月之行用也。其修之之道。將此內外日月。乃交互運用於吾身。是爲烹煉藥物於鼎器。故曰。次將烏兎藥來烹也。二物者。卽烏兎也。黃道者。日月所行之路也。謂修丹之法。乃飜馳吾身之烏兎。以運行於自己之黃道。遇子午之位。則陰陽徘徊。逢卯酉之宮。則水火沐浴。積累功深。自然入妙。而金丹豈有不解發生之理乎。

安爐立鼎法乾坤。煆煉精華制魄魂。聚散氤氳成變化。敢將玄妙等閒論。氳音因。氳、於云切。

乾鼎坤爐者。卽吾身之至寶鼎器也。而安立之法。要內正其心。無諸雜念。外正其身。無使偏倚。如

Начальная страница второй части ксилографического издания
«Глав о прозрении истины»

Главы о прозрении истины

Часть вторая

[17(1)]

Вначале *цянь*—«небо», и «землю»—*кунь*
в треножник-сосуд преврати;
Затем снадобье помести в него
из зайца и ворона, их вари.
После две вещи эти гони назад,
к Желтому Дао-Пути;
Так разве золото и киноварь
не смогут родиться тогда?

С этого стиха начинается II часть «Глав о прозрении истины», состоящая из шестидесяти четырех стихов *цзюэ цзюй*, «оборванных строк", т. е. четверостиший, в которых рифмуются все строки за исключением третьей. Каждое стихотворение символизирует одну из гексаграмм «Книги Перемен» («И цзин») и, соответственно, одну из фаз алхимического процесса, описываемого в терминологии «И цзина». Первая гексаграмма — «небо» (в переводе Ю. К. Щуцкого — «творчество»), — состоящая из одних положительных (*ян*) черт. Поэтому не случайно, что это название встречается уже в первой строке стиха 17(1). Как и везде в «Главах о прозрении истины», «небо» и «земля» — *цянь* и *кунь* означают чистые прежденебесные пневмы *инь* и *ян*, которые должны быть использованы для создания треножника, сосуда внутреннеалхимического действа, расположенного в нижнем «киноварном поле» (*дань тянь*) тела. Локализация и размеры его были указаны еще Гэ Хуном (283/284— 343/363 гг. н. э.). Гэ Хун указывает, что нижний *Дань тянь* располагается в двух *цунях* четырех *фэнях* ниже пупа и имеет следующие размеры: у женщины шесть *фэней*, а у мужчин девять *фэней** (см. Гэ Хун. «Баопу-цзы», глава 18-я «внутренней» части). Собственно говоря, этот центр и является тиглем внутренней алхимии, но адепт все же предварительно должен подготовить его к этой роли: почувствовать его местонахождение, очистить посредством дыхательной гимнастики и созерцания.



«творчество»

* Для III—IV веков: *цунь* = 2,412 см, *фэнь* = 2,412 мм.

Заяц и ворон — новые синонимы неразвитых *инь ци* (заяц) и *ян ци* (ворон), синонимы тигра и дракона. В древнекитайской мифологии (и позднее, в народных культах) заяц выступал символом луны, как ее животное, а ворон — символом солнца, которое иногда и мыслилось как ворон (последнее характерно и для многих других народов). В алхимической традиции эта символика оказалась переосмысленной: солнце — *ян*, но неразвитое, таящее внутри *инь* (ворона); луна — *инь*, но скрывающее *ян* (зайца). В символике «Книги Перемен» этому состоянию соответствуют триграммы *кань* (вода—заяц) и *ли* (огонь—ворон). Таким образом, если тигель создается адептом из зрелых отборных пневм

инь—ян (символы: *кунь* и *цянь*, стихии «вода» и «огонь»), то снадобье готовится из незрелых пневм *инь—ян* (символы: *кань* и *ли*, стихии «металл» и «дерево»).

黃道 Две вещи — те же заяц и ворон. «Желтый Путь» (*хуан дао*) — здесь способ активности, деятельности *инь ци* и *ян ци*, их гармоничный срединный путь (желтый — цвет стихии «земля», стихии середины, центра). Так как заяц и ворон соответствуют также луне и солнцу, то в мистической топонимике внутренней алхимии они также ассоциируются с пневмами глаз, их блеском (правый — солнце, левый — луна). Общий смысл строки: алхимический процесс должен идти естественно, с учетом внутренних тенденций развития самих пневм, в период растущего *ян* (от зимнего до летнего 子午 солнцестояния, знаки *цзы у*) развивающихся скачками, причем в частично совпадающий с ними период с весеннего до осеннего равноденствия (знаки *мао ю*) они 卯酉 очищаются, омываются. Эти же знаки употребляются также как символы развитого *инь* — *цзы*, развитого *ян* — *у*, неразвитого *инь* — *ю* и неразвитого *ян* — *мао*; такова же символика и деления суток. Короче говоря, определенные стадии алхимического процесса должны соответствовать конкретным состояниям пневм. Заключительная строка четверостишия говорит о цели процесса — создании эликсира, бессмертного зародыша, к которому должны привести правильно совершаемые внутреннеалхимические процедуры.



Нефритовая свирель Хань Сян-цзы

Хань Сян-цзы — один из *ба сянь*, племянник знаменитого танского поэта и ученого Хань Юя (768—824). Увлекшись даосизмом и алхимией, обрел бессмертие. Множество легенд связано с попытками Хань Сян-цзы убедить Хань Юя в существовании сверхъестественных сил, чудес и знамений.

[18(2)]

Печь создавая, ставя треножник,
цянь—«небо», *кунь*—«землю»
бери в образец.

Сжигая, семени цвет выплавляя,
разумные души, животные души
ты обуздай.

То собирается, то распадается *инь юнь*,
вселенская пневма, превращенья свершая.

Осмелюсь сказать: эти тайны сокрытые
не нуждаются в праздных речах.

Здесь продолжается развитие темы 17(1) четверостишия. Опять речь идет о подготовке к началу собственно внутреннеалхимического процесса. Приготовление печи и треножника возможно только при упорядочении функционирования киноварных полей, что в свою очередь требует занятий сложными психофизическими упражнениями: «выправлением сердца» (*чжэн синь* — медитация, сосредоточение, концентрация мысли) и «выправлением тела» (*чжэн шэнь* — специальные даосские гимнастические упражнения). Таким образом адепт стремится достичь равновесия *иньных* и *янных* пневм (*кунь* и *цянь*) и их чистоты.

正心
正身

Разумные, или небесные, и животные, или земные, души (*хунь* и *по* см. выше, комментарий к 10-му восьмистишию I части) выступают здесь символом «цветка семени» (сущности-эссенции) *ян ци* и *инь ци*.

Далее, в 3-й строке мысль Чжан Бо-дуаня переходит в космологический план, разъясняя природу всех превращений-метаморфоз в мире, характер рождения и гибели вещей. Вселенская пневма сгустилась — и вещь появилась; пневма растаяла, распалась, рассеялась — и вещь разрушилась. Вселенская пневма *инь юнь* — соединенные, пришедшие в гармонию *иньные* и *янные* пневмы (*инь ци* и *ян ци*) в их универсальном космическом аспекте, единение наилучшей сущности вселенских пневм. Здесь процессу космических превращений соответствуют превращения, метаморфозы, взаимопереходы пневм человеческого тела, ведущие в процессе внутренней алхимии (о природе алхимии как модулировании космического процесса и о роли учения о подобии микро- и макрокосма в алхимии см. выше) к созданию в теле адепта бессмертного зародыша, эликсира, о чем и говорится в четвертой строке.

氤氳



Гексаграмма, соответствующая стиху 18(2),— «земля» (в переводе Ю. К. Щуцкого — «исполнение»; *кунь*); состоит из одних отрицательных (*иньных*) черт .

[19(3)]

Времени понапрасну не трать,
из глины лепя для эликсира сосуды;
Для выплавления снадобья
печь склоненной луны ищи.
Небесной спонтанности огонь
в ней ты взращенным найдешь;
Зачем же дрова и уголь нужны,
к чему же тогда меха?

Если первые два четверостишия описывали как бы подготовку к алхимическому деланию, то 3-е четверостишие уже непосредственно связано с началом процесса. Впрочем, основное его содержание опять-таки посвящено размежеванию с внешней алхимией.

Все ее операции, приготовление печей и тиглей из обычных веществ — пустая трата времени.

Истинная печь — внутри человека, материал, из которого она сделана, — пневма. Образ печи, подобной «склоненной луне» (*янь юэ лу*), восходит еще к трактату II в. н. э. (?) «О единении триады» («Цань тун ци»), приписываемому знаменитому алхимику Вэй Бояну. Ко времени жизни Чжан Бо-дуаня он уже воспринимался как авторитетнейший текст по внутренней алхимии общеметодологического характера.

偃嬾月
參同契
魏伯陽

Луна — символ *инь ци* (в данном случае, развитого, триграмма *кунь*) и, следовательно, свинца. Склоненный набок месяц — образ, указывающий на форму этой «свинцовой» (*инь ци*) печи. В ней описанными выше способами разводится огонь, выплавляющий снадобье. Огонь горит, следуя «небесной спонтанности», «естественности» (*тянь жань*; см. подробнее комментарий к четверостишию 17(1) и выше). Так как этот огонь тоже пневменного, внутреннего характера, то поддержание его не требует дров, угля или раздувания мехов. Таким образом Чжан Бо-дуань еще раз проводит границу между своим учением и внешней алхимией.



Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «начальная трудность» (*чжунь*); состоит из триграмм *чжэнь* (возбуждение, подвижность, гром, первый сын) и *кань* (погружение, опасность, вода, второй сын).



[20(4)]

В печи склоненной луны
тогда нефритовый бутон рожден;
В треножнике из вермиллиона, знай,
поселится водяное серебро.
Только лишь после того, как огонь
в гармонию силы свои приведет,
Из зерна медленно будет взрастать
крепнущий желтый росток.

Это четверостишие посвящено второму аспекту первой фазы алхимического процесса — описанию создания желтого ростка (см. комментарий к 6-му восьмистишию I части).

玉蕊
玉液
水銀

Если печь создается из *инь ци* (свинец), то треножник создается из *ян ци* (ртуть, восстановленная из киновари; триграмма *цянь*). Соответственно, «нефритовый бутон» (*юй жуй*) является синонимом «нефритового сока» (*юй е*), сущностью незрелой *янной* пневмы, а «водяное серебро» (*шуй инь*; собственно, ртуть) окажется, соответственно, синонимом «эссенции (или «семени») металла» (*цзинь цзин*), сущностью незрелой *иньной* пневмы. Таким образом, происходит как бы обмен пневмами: в *иньной* печи появляется *янная* пневма, а в *янном* треножнике — *иньная* пневма. Следует обратить внимание, что здесь Чжан Бо-дуань, используя *иньный* характер знака «вода», делает водяное серебро (т. е. ртуть как носитель *янной* серебристости, в отличие от *иньной* серебристости свинца) началом женским, отрицательным, *иньным*, а не наоборот. Затем благодаря гармонизирующей силе огня происходит соитие этих пневм и в глубине киноварного поля появляется и начинает медленно расти желтый росток. Здесь Чжан Бо-дуань вновь изменяет содержание этого символа. Это уже не синоним свинца и *инь ци*, как в I части, а метафора, означающая зачаток эликсира, первые признаки появления бессмертного зародыша. Он называется Чжан Бо-дуанем желтым, т. к. своим появлением он обязан единению пневм, а пневмой, имеющей свойства и *инь ци*, и *ян ци*, является стихия земли (символический цвет — желтый).

䷃

Гексаграмма данного стиха — «недоразвитость» (*мэн*); состоит из триграмм *кань* (см. выше) и *гэнь* (пребывание, незыблемость, гора, третий сын). И действительно, в тексте речь идет именно о недоразвитости, ростке, зачатке.



[21(5)]

Глотать слюну или пневму вбирать —
это могут делать все люди,
Но только наличие снадобья
даст рождение всем превращениям.
Если в вашем треножнике
нет вовсе истинного зерна,
Занятия будут подобны тогда нагреванию
пустого котла водяным огнем.

Первая строка этого четверостишия вновь направлена против дыхательных и гимнастических упражнений, взятых в отрыве от всего делания внутренней алхимии. Накапливание во рту слюны, именуемой иногда «сладкой росой» (*гань лу*), иногда «цветочным прудом» (*хуа чи*), и проглатывание ее особым способом играет большую роль в даосских психофизиологических упражнениях. «Вбирание пневмы» — одно из названий дыхательной гимнастики. Все эти упражнения полезны, утверждает Чжан Бо-дуань, только при занятии внутренней алхимией, создании бессмертного зародыша. Когда его зачаток уже появился (см. предыдущее четверостишие), то важность этих упражнений возрастает.

甘露華池

真種子

«Истинное зерно» (*чжэнь чжун цзы*) — синоним ростка, зачатка бессмертного зародыша. Напротив, эти упражнения сами по себе, вне внутренней алхимии столь же бессмысленны, как нагревание пустого котла, да еще к тому же такой несуществующей вещью, как «водяной огонь» (*шуй хо*).

䷦

Гексаграмма данного стиха — «необходимость ждать» (*сюй*); состоит из триграмм «небо» (*цянь*) и «вода» (*кань*).



Бессмертный Чжунли Цюань

[22(б)]

В гармонии свинец и ртуть, —
значит, можно создать эликсир;
Великое, малое не нарушают
целокупности двух держав.
Если вдруг спросит кто,
что такое истинный свинец,
Отвечу я, что это жабий свет,
что после заката
освещает западный поток.

Это четверостишие опять развивает тему соития *инь ци* (свинец) и *ян ци* (ртуть) для порождения эликсира бессмертия.


«расцвет»

«Великое» — традиционное обозначение *ян*; «малое» — *инь*. Гексаграмма «расцвет» (*тай*) «Книги Перемен», например, объясняется как «уходящее малое, приходящее великое», а гексаграмма «упадок» (*пи*) — «великое уходит, малое приходит». Здесь гармония *инь ци* и *ян ци*, их равновесие, состояние, в котором ни одно не берет верх над другим, уподоблено миру и спокойствию в отношениях между двумя странами, их «незыблемой целокупности» (*лян го цюань*). Это состояние гармонического единения и порождает росток бессмертного зародыша. «Жабий свет» (*чань гуан*) — синоним лунного света, эссенции *инь ци* (жаба — символ луны и, соответственно, *инь*) — здесь синоним «цветка эссенции металла» (*цзинь цзин хуа*). Если сама жаба-луна — это символ *инь у* или свинца, то ее свет — символ сущности, эссенции свинца, т. е. стихии металла (*цзинь цзин*). Запад — сторона света, соответствующая стихии металла. Поток ассоциируется со стихией воды, т. е. тоже с *инь ци*.


«упадок»

兩國全

蟾光

金精華

Общий смысл последних двух строк таков: следует выплавлять цветок эссенции металла в течение *инь-ного* времени суток или сезона, и тогда родится истинный свинец.



Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «тяжба» (*сун*); состоит из триграмм *кань* и *цянь*.



[23(7)]

Когда выплавляешь перегнанную киноварь,
не нужно в горы идти:
В горах, хоть внутри, хоть снаружи, —
нигде вовсе нет никакого свинца.
Драгоценностью этой великой
все люди поровну обладают,
Только глупцы одни
ничего об этом совсем не знают.

Этот стих не нуждается в особых комментариях. Здесь Чжан Бо-дуань в очередной раз повторяет свой тезис о ненужности каких-либо действий, предполагающих обусловленность даосской практики внешними обстоятельствами. Поскольку все люди по своей природе обладают всем необходимым для обретения бессмертия (пневменными энергиями, аналогичными свинцу и ртути лабораторной алхимии), то нет никакой надобности в отшельничестве, горном уединении и других видах практики, ориентированных вовне.



Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «войско» (*ши*); состоит из триграмм *кань* и *кунь*.



[24(8)]

Если раскололся ствол бамбука,
затянется трещина вновь бамбуком,
Чтобы курица могла высиживать цыплят,
надо ей подбросить яйцо.
Бесплодны усилия все твои,
если дела не сродни друг другу.
Чем же, кроме подобного истинному свинцу,
можно прийти к гармонии
со священной пружиной?

Это четверостишие полностью посвящено критике профанической для Чжан Бо-дуаня внешней алхимии.

還丹

«Перегнанная киноварь» (*хуан дань*) — один из важнейших эликсиров бессмертия, киноварный эликсир, перегнанный еще раз после девяти обычных алхимических перегонок (такая киноварь называлась «девятикратно превращенной» — *цзю чжуань дань*). В текстах внешней алхимии — высший (наряду с «золотым раствором», *цзинь е*) эликсир, дающий адепту бессмертие сразу же после приема внутрь (см. 4-ю главу «внутренней» части «Баопу-цзы»). Здесь — синоним внутреннего эликсира, бессмертного зародыша. Собственно, все четверостишие и раскрывает внутренний характер этого эликсира, который нельзя смешивать с вульгарной вещественной киноварью.

九轉丹

Так как эликсир имеет внутреннюю, пневменную природу и потенциально все люди имеют его в своем теле (см. комментарий к 6-му восьмистишию I части), то уединение в горах или поиски вещественных эликсиров тщетны и не нужны, ибо, утверждает Чжан Бодуань, к чему искать вовне то, что находится внутри (ср. 7-ю и 8-ю строки 5-го восьмистишия I части).

Подобное противопоставление «принципиальных» и «профанических» веществ характерно и для западноевропейской алхимии. Правда, под «истинным», «принципиальным», «философским» веществом в ней имеются в виду не энергии тела, а идея или форма вещества, только более или менее полно выражающаяся в чувственном металле.

Сравни: «Все, кто писал о семенах металлов, согласны в том, что сера представляет мужское семя металлов, а ртуть — женское семя. Но это нужно понимать разумом и не принимать за семена металлов обыкновенные ртуть и серу, потому что обыкновенная ртуть, будучи сама металлом, не может быть семенем металлов. Каким же образом она может быть семенем?» [Василий Валентин, XV или XVI в.; цит. по: Рабинович В. Л., 1979, с. 220].

Несмотря на то что здесь, да и в других текстах, осуждается «бедный простодушный сын доктрины, спутавший высокий первопринцип с черною богемскою рудой» [Жан Клопитель, XIII в.; цит. по: Рабинович В. Л., 1979, с. 220], все же внешнеалхимическая, в

китайской терминологии, направленность этих текстов очевидна, и в этом отличие их критики «профанов» от критики Чжан Бо-дуаня.

Это четверостишие полностью посвящено разъяснению роли принципа «сродства видов» (*тун лэй*) во внутренней алхимии. Как уже отмечалось выше, этот принцип со временем начинает играть все большую роль в даосской алхимии, все больше заменяя принцип влечения противоположного, точнее — дополняя его: *инь ци* и *ян ци* (свинец и ртуть). Характерно, что не сера и ртуть! Свинец и ртуть для алхимика одного рода, их роднит их серебряность. Свинец и ртуть влекутся друг к другу в силу своего тождества в различии: они противоположны по знаку (отрицательное и положительное), но родственны по природе (оба — пневма).

Сам принцип сродства видов, из которого проистекал вывод «подобное влечется к подобному», очень древнего происхождения. Во всяком случае, при династии Ранняя Хань (III в. до н. э.—I в. н. э.) он уже активно использовался в космологических спекуляциях философов того времени. Его же применение в алхимии относится к более позднему времени — времени разработки теории алхимии. Во всяком случае, он уже явно присутствует в «Цань тун ци» Вэй Бо-яна.

Общий смысл четверостишия: подобно тому, как трещину на коре дерева можно залечить только корой, а побудить курицу нести яйца или высиживать их можно только подбросив ей яйцо, точно так же можно обрести бессмертие только используя подобную телесному (хотя и лишенную осязаемой вещественности) пневму.

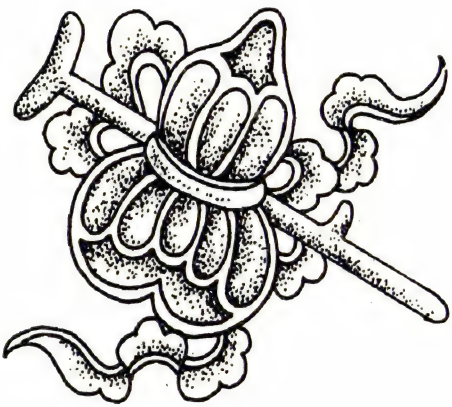
«Истинный свинец» (*инь ци*) нуждается в подобном ему — «истинной ртути» (*ян ци*). Они влекутся друг к другу симпатией и, соединяясь, порождают эликсир. Только подобное применение принципа сродства видов соответствует «священной пружине» (*шэн цзи*) — скрытому законопорядку жизни, явленному в микрокосме — теле. В макрокосме пружиной является Дао. 聖機

Следует отметить, что и в европейской алхимии принцип симпатии играл очень значительную роль (равно как и в магии: ведь воздействие мага на один предмет, согласно взглядам средневековых оккультистов, вызывало отклик в другом, родственном ему предмете,

что и приводило к магическому воздействию; отсюда и термин «симпатическая магия»). В Европе принцип симпатии впервые появляется в философских учениях, практически отнюдь не связанных с оккультизмом (например, у стоиков). Не исключено, правда (это в равной степени относится и к Китаю), что первоначально сам взгляд на мир как на целое, пронизанное симпатией, возник в глубочайшей древности еще в недрах мифологического мышления, позднее был «рационализирован» философией, после чего оказался введенным в оккультизм (изначально близкую ему стихию), но оккультизм, также уже обретавший тот или иной теоретический фундамент в виде более или менее четкой системы религиозно-философских концепций.



Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «приближение» (*би*); состоит из триграмм *кунь* и *кань*.



Посох и тыква-горлянка Ли Те-гуая

По легенде, Ли Те-гуай (Ли Железный посох, один из *ба сянь*), отправившись на встречу с Лао-цзюнем, освободился от телесной оболочки и поручил заботу о ней своему ученику, наказав сжечь тело, если он не вернется через семь дней. Случилось так, что ученик сжег тело раньше срока, и вернувшийся Ли Те-гуай воспользовался телом умершего хромого нищего с железным посохом.

В тыкве Ли Те-гуая хранятся снадобья и лекарства, обладающие многими волшебными лечебными свойствами.

[25(9)]

Когда используешь ты свинец,
не используй вульгарный свинец;
Использовал истинный свинец —
тоже отбрось его.
Наставление, что здесь о свинце преподал, —
тайно и истинно, знай.
Свинец использовать не используя —
вот мои правдивые слова.

Первая строка этого четверостишия возвращает нас к тематике 17(1) четверостишия, вновь проводя водораздел между истинным, принципиальным, пневменным свинцом и вульгарным вещественным металлом.

妙訣 Последующие строки являются малопонятным «тайным наставлением» (*мяо цзюэ*), как об этом и говорится в 3-й строке.

Общий смысл четвростишия таков: не только совершенно ошибочно использовать вместо истинного, внутреннего свинца профанический металл, но и сам истинный свинец следует использовать в то же время не используя его, отбрасывая его прочь, что и является, по словам Чжан Бо-дуаня, высшей истиной о его применении. Видимо, здесь речь опять-таки идет о следовании естественности и недеянию во внутреннеалхимическом процессе: следует знать, когда наступает время использования ртути, когда — свинца, а когда и то и другое уже бесполезно (например, после соединения их в нужных пропорциях и образования бессмертного зародыша).



Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «воспитание малым» (*сяо чу*); состоит из триграмм *цянь* и *сюнь* (утончение, проникновенность, ветер, дерево, первая дочь).



[26(10)]

Сердце опустоши и наполни живот —
сокрыт здесь глубокий смысл,
Ведь только сердцем пустым познать
сердце следует нам.
Но лучше еще, переплавив свинец,
наполнить им раньше живот;
Тогда поучают,
как брать и хранить золото,
что зал наполняет.

Это четверостишие является своеобразным примером гностического или эзотерического толкования даосских философских текстов, когда даос, посвященный в тайное значение того или иного «откровенного» текста (здесь «Дао дэ цзина»), обнаруживает в нем содержание, которое сторонний, не посвященный в «правильное» прочтение текста читатель вряд ли бы даже мог заподозрить.

В этом четверостишии 1-я и 4-я строки представляют собой цитаты из чжанов 3 и 9 «Дао дэ цзина». Приведем эти цитаты в их контексте: «...а совершенномудрый управляет так: опустошает [подданных] сердца, их животы, [напротив], наполняет, их ослабляет волю-самочинность, [взамен же] укрепляет костяк. Стремится, чтобы у народа не было ни знаний, ни желаний, а мудрые чтоб действовать не смели. Недеяние он свершает, поэтому нет ничего, не упорядоченного [таким правленьем]» (чжан 3).

«Чем собирать да копить, не лучше ли использовать? <...> Золотом и нефритом наполнен зал — никто его не в силах сохранить. Богатством, знатностью кичатся люди, в удел же им остается печаль...» (чжан 9).

Чжан Бо-дуань переосмысливает эти строки «Дао дэ цзина» совершенно неожиданным образом, и текст Лао-цзы, провозглашающий принципы естественности и недеяния, становится тайнописью внутренней алхимии. И требование «опустошения сердца» (от страстей, вожделений и т. п.) становится для Чжан Бо-дуаня синонимом указания на необходимость «совершенствовать природную сущность» (*сю син*), а слова «наполни живот» для него являются требованием «совершенствования жизненности» (*сю мин*). Подробнее см. комментарий на 8-е восьмистишие I части.

修性

修命

Но если ключом к совершенствованию природной сущности является созерцание сердца, его медитативное познание, то ключом к совершенствованию жизненности является выплавление истинного свинца, отрицательной жизненности, *инь ци*. Но стихией свинца является металл. Напомним, что по-китайски «золото» и «металл» пишутся одинаково — *цзинь*; только в отдельных случаях для конкретизации (которая как раз, по мысли Чжан Бо-дуаня, Лао-цзы нужна была меньше всего, ибо ему надо было скрыть тайное значение текста от профанов) иероглиф *цзинь* в значении «золото»

金

получает определение «желтый» (*хуан цзинь*). Лао-цзы для Чжан Бо-дуаня направил невежд по заведомо ложному следу, впрямую обманув их иероглифом *хуан* и вместе с тем заставив их думать о металле как о золоте. Кстати, синонимом положительной жизненности, *ян ци*, ртути будет нефрит, о котором также говорится у Лао-цзы. Здесь для Чжан Бо-дуаня важен металл, поэтому о нефрите он не упоминает. Зал здесь выступает для обозначения нижней части живота и нижнего киноварного поля — сферы свинца, *инь ци*, воплощенного в эссенциальной пневме, которая, овеществляясь, превращается, по учению внутренней алхимии, в сперму.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «наступление» (*ли*); состоит из триграмм *дуй* (разрешение, радость, водоем, третья дочь) и *цянь*.



Бессмертный Ли Те-гуай

[27(11)]

Сон мне приснился, что я посетил
Цветник Запада, Девять Небес;
Вручил совершенный человек
"Указующие Сокровенное главы" мне.
Их содержание просто, легко,
и речений так мало в них;
Они только учат нас, людей,
как ртуть и свинец выплавлять.



Это четверостишие как бы завершает один раздел цикла II части и открывает другой. В символике «Глав о прозрении истины» оно соответствует 11-й гексаграмме «Книги Перемен» (*тай* — «расцвет»), состоящей из триграмм *цянь* и *кунь*.

Девять Небес — девять участков, на которые древние китайцы делили небесный свод: стороны света и центр. Даосская религия населила небо высшими бессмертными (небесными бессмертными — см. комментарий к 3-му восьмистишию I части) и божествами. Основание той или иной даосской традиции зачастую приписывалось бессмертному или божеству, явившемуся во сне или во время созерцания тому или иному адепту даосизма и передавшему последнему текст откровения, который и ложился в основание новой традиции (ср. явление Лао-цзы основателю Школы «Небесных наставников» Чжан Дао-лину, II в., откровение которого приобрело исключительную значимость для всех направлений даосизма, даже и не признававших наследственную преемственность «Небесных наставников» из рода Чжан). Здесь Чжан Бо-дуань, вероятно, связывает написание «Глав о прозрении истины» с подобным откровением. Правда, текст назван «Главами, указующими Сокровенное» (*чжи сюань пянь*), что несколько напоминает название анонимного сунского сборника даосских стихов «Главы о прозрении Сокровенного» («У сюань пянь»). Одни комментаторы «Глав о прозрении истины», впрочем, предполагают, что здесь речь идет о другом стихотворном тексте, утерянном к XV в. (Дай Ци-цзун), а другие (например, Дун Дэ-нин) отождествляют его с «Песней о [вознесении] к бессмертным в сновидении» («Мэн сянь гэ»), написанной неким Гао Сян-сянем и также описывающей «Путешествие к бессмертным».

指玄篇

悟玄篇

夢仙歌

Цветник Запада (или «цветы Запада», *си хуа*) — еще один эпитет *инь ци*, свинца.

西華

В последней строке четверостишия Чжан Бо-дуань еще раз говорит о главной теме своего сочинения — учении внутренней алхимии о выплавке эликсира бессмертия из пневм *инь* и *ян*, свинца и ртути.

[28(12)]

Пуст Дао-Путь, в отсутствии сокрыт,
порождает единую пневму;
Из единой той пневмы
родятся затем два ряда: *инь* и *ян*.
Инь и *ян* соединились вновь —
три субстанции завершены;
Три субстанции обрели полновесность —
родили все сущее для процветанья.

Это четверостишие представляет собой видоизмененную цитату из «Дао дэ цзина» (чжан 42): «Дао-Путь рождает Одно, Одно рождает Два, Два рождают Три, Три рождают все сущее». Здесь Чжан Бо-дуань не только цитирует, но и комментирует Лао-цзы. Так, Одно — это единая, недифференцированная пневма-*ци*, поляризуемая на отрицательную (*инь*) и положительную (*ян*) — Два. Они, соединяясь, порождают «Три творящих» (или «Три дара») — Небо, Землю и Человека. Эта триада порождает все сущее (Человек сопричислен к космическим силам, поскольку также способен к творчеству). Но еще важнее то, что космический процесс, описанный у Лао-цзы, алхимически переосмысливается Чжан Бо-дуанем, что и является причиной помещения этого четверостишия в «Главы о прозрении истины». Так как, что уже отмечалось выше, алхимический процесс мыслился аналогом космического, то и соответствующее место из Лао-цзы с легкостью поддается и алхимической интерпретации.

Так, Дао-Путь порождает единую прежденебесную пневму; в организме она поляризуется на *инь ци* и *ян ци* (свинец и ртуть). В процессе внутренней алхимии свинец и ртуть, соединяясь, порождают третье (и триединое: *инь ци, ян ци* и собственная, несводимая к ним природа): эликсир (золото и киноварь), бессмертный зародыш, дарующий адепту бессмертие и способность к бесчисленным превращениям — метаморфозам в единстве со всем сущим.

Гексаграмма, соответствующая данному стиху, — «упадок» (*пи*); символизирует разделение, дезинтеграцию — триграмма *кунь* опускается вниз, триграмма *цянь* поднимается вверх и гексаграмма распадается. Поэтому не случайно, что именно в стихе 28(12) речь идет о дифференциации, разделении Дао.



[29(13)]

Триграмма «вода» молнию, гром дарит,
она из сферы воды и металла;
Огонь появляется на Куньлуне
в двух силах: *инь* и *ян*.
Если две сущности возвращены
к гармонии и покою,
Созреет наш естественный эликсир,
и все тело наполнится ароматом.

Это четверостишие продолжает линию раскрытия символики «Книги Перемен» в «Главах о прозрении истины». Триграмма «вода» (*кань*), как уже многократно отмечалось выше, представляет собою две слабые крайних черты и сильную в центре ☵, т. е. это сила *ян*, скрытая в глубинах *инь*, *иньных* стихий — воды и металла. Другими словами ее можно уподобить огню (*ян*), скрытому в воде (облака, дождь и т. п.), т. е. молнии, как это и делает Чжан Бо-дуань.

Но вместе с тем огонь молнии возникает от столкновения *иньных* и *янных* стихий, металла и дерева, т. е. когда высвобождаются энергия *инь*, скрытая в глубинах *янной* триграммы «огонь» (*ли*) ☲, и энергия *ян*, скрытая в *иньной* триграмме «вода», как это уже объяснялось выше. Куньлунь здесь упоминается, с одной стороны, как высочайшая вершина мира, по воззрениям даосизма, и соответственно ближайшее место к небесному *ян*, а с другой стороны — как место, находящееся на западе, в сфере *иньной* стихии металла. Куньлунь здесь — как бы зримый образ триграммы «вода».

В контексте внутреннеалхимического содержания «Глав о прозрении истины» вспышке молнии, возникшей от столкновения *иньных* и *янных* энергий, уподобляется возникновение бессмертного зародыша, эликсира, появляющегося в результате взаимодействия *инь ци* и *ян ци* и преображающего тело адепта, как бы полнящегося сверхъестественным ароматом.

Соответствующая гексаграмма — «родня» (*тун жэнь*); состоит из триграмм *ли* и *цянь*. 



[30(14)]

Если триграммы «вода» и «огонь»
не вернулись к знаку *у цзи*,
То, пусть объемлют они и четыре образа,
все ж не получится эликсир.
Лишь если триграмма и та, и другая
истинную землю воспримет в себя,
Тогда только смогут опять
возвратиться золото и киноварь.

Соитие *инь ци* и *ян ци*, утверждает Чжан Бо-дуань, все же будет невозможно без участия некоей посредствующей стихии, причастной и *ян*, и *инь*, т. е. стихии земли (подробнее см. комментарий к 14-му стиху I части). «Четыре образа» — триграммы «небо» (*цянь*) и «вода» (*кань*), соответствующие четырем стихиям: огню, воде, дереву и металлу (см. комментарий к 11-му стиху I части).

Но соединение *инь* и *ян*, взаимопревращение триграмм (и, соответственно, стихий) невозможно без пятой стихии — земли.

Хотя можно сказать, что в дереве сокрыт огонь, а в металле — вода (в алхимической терминологии — в киновари-вермиллионе сокрыта ртуть, а в свинце — серебро), т. е. можно констатировать наличие плавного перехода внутри *иньной* или *янной* двоицы стихий, но сам переход от одной двоицы к другой без опосредствующего элемента (земля) остается необъяснимым.

Таким образом, хотя *кань* и *ли* (вода и огонь) и обладают уже явно или скрыто качествами четырех стихий (каждый имеет качества своей двоицы), но объединяет их воедино только пятая стихия, земля, символически обозначаемая центральными циклическими знаками десятеричной системы *у цзи*.

Таким образом, только соединение *инь ци* и *ян ци* в сфере истинной земли (в центральном киноварном поле, в районе солнечного сплетения) может, по учению внутренней алхимии, породить бессмертный зародыш (эликсир бессмертия, золото и киноварь).



Соответствующая гексаграмма — «обладание великим» (*дао ю*); состоит из триграмм *цянь* и *ли*.



[31(15)]

Солнце живет в триграмме «огонь»,
но становится женским оно;
Обретается в жабьем дворце
триграмма «вода»,
превращаясь в мужское вдруг.
Кто не проник в потаенный смысл
взаимообращенности этой,
Не тратит пусть слов высоких совсем,
ибо он словно в трубку глядит.

Все содержание этого четверостишия является развитием положений 3-й и 4-й строк 4-го восьмистишия I части «Глав о прозрении истины» и 1-го четверостишия II части (см. комментарии). Однако представляется необходимым еще раз вкратце напомнить эти положения. Так, триграмма «огонь» (*ли*), хотя и соответствует востоку, стихии дерева и *ян*, но в алхимической традиции может в определенных случаях, как раз напротив, относиться к *инь* (женскому, отрицательному), поскольку центральная слабая черта свидетельствует о скрытой потенции *инь* в глубине *ян ци*. То же самое относится и к триграмме «вода» (*кань*), которая, будучи *иньной* (женской), несет в себе *ян* (мужское) в виде центральной сильной черты.

Здесь триграммы *ли* и *кань* уподоблены солнцу, в котором противоположное, *иньное* начало скрыто в образе ворона и луны, в последней же противоположное ей *янное* начало скрыто в образе жабы (см. 1-е четверостишие II части). Как уже говорилось выше (см. комментарий к 4-му стиху I части), в практике внутренней алхимии достижение бессмертия связывалось с изменением направления потоков энергии в теле на противоположное: *инь ци* направляется вверх, а *ян ци* — вниз. Их встреча, ведущая к образованию эликсира, должна произойти во втором киноварном поле (он же «желтый двор» — *хуан тин*). Эта идея, собственно, и выражена в тезисе о перемене знака триграмм *ли* и *кань*. Это и есть «желтый путь» (*хуан дао*), путь следования природе и *инь ци*, и *ян ци*, когда *инь ци*, скрытое в *ян* (истинная вода), используется для плавки ртути, а *ян ци*, скрытое в *инь* (истинный огонь), используется для плавки свинца. Адепт, не понимающий этой взаимообращаемости, подобен человеку, пытающемуся охватить весь горизонт, смотря на него через бамбуковую трубку, т. е., другими словами, пребывает в шорах.

Соответствует стиху гексаграмма «смирение» (*цянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *кунь*. 

[32(16)]

Из самого сердца триграммы «вода»
возьми ее крепкую суть;
Ей замени во дворце триграммы «огонь»
внутреннее *инь* ее утробы.
Она превратится в триграмму «небо»,
плоть ее воссоздастся;
Способность сохранять и скрывать,
прыгать, взлетать —
все проистекает из сердца.

Следует напомнить, что триграммы *цянь* (небо ☰) и *кунь* (земля ☷) рассматриваются как субстанции (*ти*) триграмм *ли* (огонь ☲) и *кань* (вода ☵), которые считаются их функциями (*юн*). Согласно прежденебесному порядку («схема Фу-си») *цянь* и *кунь* соответствуют югу и северу, и первенствуют, а *ли* и *кань* — востоку и западу, и подчиняются. Согласно посленебесному порядку («схема Вэнь-вана») *цянь* и *кунь* соответствуют юго-западу и северо-западу, и подчиняются, а *ли* и *кань* — югу и северу, и первенствуют. Внутренняя алхимия, направленная на обретение бессмертия, стремится, исходя из закономерности посленебесного порядка, восстановить несущий бессмертие прежденебесный порядок. Эта установка внутренней алхимии и отражена в комментируемом четверостишии. Символически она выражена в операции с чертами триграмм. Так, если взять центральную, сильную черту из триграммы «вода» (*кань*) и поместить ее на место слабой центральной черты триграммы «огонь» (*ли*), то получится триграмма «небо» (*цянь*), состоящая только из сильных черт. На уровне практики внутренней алхимии это выражается в использовании *иньных* пневм для создания нового бессмертного тела, состоящего уже только из *ян ци*. Залогом возможности этих манипуляций с пневмами, согласно Чжан Бо-дуаню, является природа сердца (*синь*) человека, микрокосмического выражения Дао, которое, будучи стержнем, осью, пружиной организма, ответственно как за *инь ци* (скрытое, хранящееся), так и за *ян ци* (прыгающее, взлетающее) и может контролировать их.

Стиху соответствует гексаграмма «вольность» (*юй*), состоящая из триграмм *кунь* и *чжэнь*. ䷏



[33(17)]

Из «грома» исходит ртуть-дракон —
это область триграммы «огонь»,
Из «водоема» рождается тигр-свинец —
это сфера триграммы «вода»;
Поэтому совокупны две сущности те,
ведь дитя порождает мать,
Целостность пяти стихий непременно должна
вступить в самый центр.

Это четверостишие развивает и конкретизирует идею предыдущего стиха.

Следует прежде всего вспомнить порядок порождения пяти стихий: дерево (незрелое *ян*) порождает огонь (зрелое *ян*), а металл (незрелое *инь*) порождает воду (зрелое *инь*). Земля находится в центре и осуществляет переход от *иньных* стихий к *янным*, и наоборот. Таким образом, если рассмотреть триграммы «Книги Перемен», то окажется, что четыре основные триграммы (*сы сян*) будут соответствовать зрелому *ян* (*цянь*), незрелому *ян* (*ли*), зрелому *инь* (*кунь*) и незрелому *инь* (*кань*), причем «зрелые» триграммы соотносятся с «незрелыми» как субстанция и ее функция. Остальные четыре триграммы, порожденные вышеназванными, также будут иметь *иньность* или *янность*, но будут функциями уже не *цянь* и *кунь*, а *ли* и *кань*. Так, триграмма «гром» (*чжэнь*) ☳ принадлежит к *янной* группе и соотносится с триграммой «огонь» (*ли*), а триграмма «водоем» (*дуй*) ☱ принадлежит к *иньной* группе и соотносится с триграммой «вода» (*кань*). Более того, гром как бы скрыт в огне, а водоем — в воде, подобно тому, как плод скрыт в материнском чреве. Однако процесс внутренней алхимии предполагает и воздействие на эти третичные пневмы — 1) *цянь—кунь*; 2) *ли—кань*; 3) *чжэнь—дуй*, — для того чтобы выявить вторичные, играющие особую роль в процессе. Подобное воздействие сходно фантастической ситуации, когда дитя рождает свою мать, что и отмечает Чжан Бодуань в 3-й строке четверостишия, об этом же говорил и предшественник Чжан Бо-дуаня, знаменитый Вэй Боян: «Мать таит в себе зародыш дитяти; дитятя скрывает в себе утробу матери (*Му инь цзы тай. Цзы цзан му бао*)». Эта «взаимопорождаемость» опять-таки связана с взаимопревращаемостью *инь—ян* и их взаимозаключенностью (кроме того, в великом *ян* скрыто малое *ян*, и наоборот; то же относится и к *инь*). В последней строке четверостишия еще раз подчеркивается важность центра — стихии земли, обеспечивающей переход от *инь* к *ян* и от *ян* к *инь* и поэтому являющейся непременным условием зачатия бессмертного зародыша. В плане практики внутренней алхимии с землей ассоциируется среднее киноварное поле (желтый двор), где и порождается бессмертный зародыш.

母隱子胎
子藏母胞



Стиху соответствует гексаграмма «последование» (*суй*), как раз и состоящая из триграмм *чжэнь* (гром) и *дуй* (водоем), о которых шла в нем речь.



[34(18)]

Только лишь половина диска луны
озарила весь горизонт,
Сразу же слышен отчетливо стал
стон дракона и тигра свист.
Как прекрасно в этот чудесный час
усердно свершать два к восьми;
Тогда в одночасье в стражу *чэнь*
созданье внутреннего эликсира завершится.

Это четверостишие посвящено рассмотрению зачатия бессмертного зародыша со стороны анализа соотношения пневм, зачинающих его, хотя по видимости речь идет о сроках приготовления эликсира.

Согласно традиционному китайскому календарю, в каждом месяце выделялось два периода во 8 дней в каждом, так называемые *сянь* (буквальное значение этого слова — «тетива лука»; имеется в виду форма лунного серпа, напоминающего лук). Первый *сянь* — первые 8 дней месяца, второй *сянь* — последние 8 дней месяца. Первый *сянь* соотносится с *янной* половиной месяца (луна растет), второй — с *иньной*. Между двумя *сянь* находится промежуток, когда луна имеет вид половины полного диска (или близко к тому). Он соотносится с временем равновесия, гармонии *инь—ян*.

弦

Следовательно, в первой строке четверостишия Чжан Бо-дуань указывает на то, что эликсир бессмертия следует выплавлять только тогда, когда пневмы тела находятся в равновесии, одинаково развиты, ни одна не господствует над другой, самка-тигр (*инь ци*) зовет самца-дракона (*ян ци*) и он тоже отвечает ей призывным криком.

Третья строка конкретизирует эту тему, вновь говоря о соотношении двух и восьми (см. комментарий к 7-му стиху I части). Здесь это и дважды взятые по восемь *лян* (унции) (9 *янных* и 8 *иньных*), составляющие *цзинь* (фунт), и два *сянь* (8 дней *янных* и 8 дней *иньных*). Общий смысл строки все тот же: *иньные* и *янные* пневмы, необходимые для порождения бессмертного зародыша, должны быть взяты в равной пропорции, они равно важны для адепта.

Последняя строка завершает тему, еще раз уверяя адепта в успехе алхимического делания. Срок, указанный в этой строке, — стража *чэнь*, время с 7 до 9 утра, равно как и 5-й месяц года, — имеет также иносказательный смысл: это время роста *ян*, его возмужания, поэтому оно и выбрано Чжан Бо-дуанем для обозначения родившегося от соединения пневм зародыша будущего бессмертного тела, состоящего только из одного *ян*. Впрочем, все образы этого стиха не изобретены Чжан Бо-дуанем. Задолго до него они уже использовались глубоко чтимым Чжан Бо-дуанем и всей традицией внутренней алхимии Вэй Бо-яном (ср.: «Два периода —

сянь в гармонию привели свои эссенции, и свершилась субстанция и *цянь*, и *кунь*»).

Стиху соответствует гексаграмма «исправление порчи» (*гу*), состоящая из триграмм *сюнь* и *гэнь*.



[35(19)]

На вершине кряжа горы Хуашань
тигр-самец одиноко свистит;
На дне, в пучине моря Фусан
самка-дракон одиноко вздыхает.
Желтая тетушка знает сама,
как их свести и сосватать;
Укажет, как стать им мужем-женой,
сердца воедино слить.

Данное четверостишие посвящено второстепенным третичным пневмам, производным от пневм, обозначаемых триграммами *ли* и *кань*. Их символика — триграммы *дуй* и *чжэнь*, см. выше, четверостишие 33(17). Здесь третичная, отрицательная (*иньная*) пневма триграммы «водоем» (*дуй*) олицетворяется тигром-самцом. Гора Хуашань — одна из пяти священных гор древнекитайской религии, расположена на территории современной провинции Шэньси, т. е. в западной части страны (напомним, что запад в даосской символике связан с отрицательными пневмами — стихией металла). Вместе с тем в *инь* уже присутствует зародыш *ян*, поэтому здесь речь идет о тигре-самце. 華山

Фусан — мифическая страна в восточных морях (иногда отождествляется с Японией), здесь — синоним восточных морей. Символика востока связана с *янными* пневмами стихии дерева. Соответственно, в *ян* уже присутствует *инь*, почему речь и идет о драконе-самке. *Иньные* и *янные* пневмы триграмм *дуй* и *чжэнь* стремятся к соединению друг с другом, что отображено в призывном свисте и вздохах тигра и дракона. 扶桑

«Желтая тетушка» (сваха) — эпитет земли как посредствующей стихии (*хуан по*). Здесь под желтой тетушкой понимается сердце как срединный орган, регулирующий взаимопереход и соединение пневм, соитие которых (пневмы становятся супругами) также вносит свою лепту в зачатие бессмертного (киноварного) зародыша. 黃婆

Стиху соответствует гексаграмма «посещение» (*линь*), состоящая их триграмм *дуй* и *кунь*.



[36(20)]

На Западной горе, Сишань,
свирепствует белый тигр;
В восточном море не может
найти места зеленый дракон.
Двумя руками ты их схвати,
страви их, чтоб насмерть дрались;
Тогда, превратившись, вдруг станут они
комком золотого пурпурного инея.

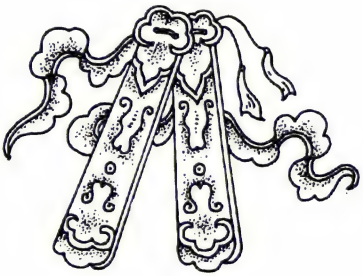
В этом четверостишии, построенном точно по тому же образцу, что и предыдущие, речь идет уже о соединении вторичных *инь ци* и *ян ци* (триграммы *кань* и *ли*). Потому и их цветовая символика дана более четкой: тигр белый (запад, металл), дракон сине-зеленый (*цин* — восток, дерево). В алхимической терминологии это свинец и ртуть, но незрелые. Дракон и тигр безумствуют в своем обособлении, одиночестве, стремятся к соединению. Однако само это соединение описано в данном четверостишии не в виде соития, как в предыдущих, а в виде смертельной битвы между драконом и тигром. Впрочем, разница не так уж велика, если учесть, что китайские трактаты по «искусству внутренних покоев» (эротология) часто писались в форме сочинений по военному искусству, в которых супруги сравнивались с воителями (ср. описание эротических сцен в романе «Цзинь, Пин, Мэй»). Но здесь образ смертельной схватки имеет и дополнительную нагрузку: пневмы, соединяясь, порождая эликсир, гибнут как таковые, переходя в новое качество андрогенного зародыша.

紫金霜

«Золотой пурпурный иней» (*цзы цзинь шуан*) — тот элемент, та сторона эликсира, бессмертного зародыша, которая образуется от соединения пневм, обозначаемых триграммами «огонь» и «вода» (*ли* и *кань*).

䷓

Стиху соответствует гексаграмма «созерцание» (*гуань*), состоящая из триграмм *кунь* и *сюнь*.



Кастаньеты Цао Го-цзю

Цао Го-цзю (XI в.) ушел в горы, спасаясь от разврата мирской жизни, и стал отшельником. Встретившись с Чжунли Цюанем и Люй Дун-бинем, узнал от них секрет бессмертия. Изображается обычно с парой кастаньет.

[37(21)]

Обитают красный дракон, черный тигр
на западе и на востоке;
Четыре образа соединились
в середине знаков *у цзи*,
Гексаграммы «возвращение» и «встреча»
сами могут в движение прийти;
Кто же скажет тогда,
что завершены золото и киноварь?

В этом четверостишии речь идет о соединении зрелых пневм *инь* и *ян*, обозначаемых триграммами *кунь* (земля) и *цянь* (небо). Отсюда и их цветовая символика: красный дракон — зрелое *ян*, стихия огня, юг; черный тигр — зрелое *инь*, стихия воды, север. В терминологии внутренней алхимии это ртуть, сокрытая в вермиллионе, и серебро, сокрытое в свинце. Из стран света здесь, правда, названы опять запад и восток, а не север и юг. Причина этому в том, что зрелые пневмы вырастают из незрелых, их истоки, таким образом, как бы находятся на западе и востоке. Это подтверждается и второй строкой четверостишия, где говорится о соединении «четырех образов» (*сы сян* — четыре стихии и соответствующие им триграммы) в пятой стихии земли (обозначаемой знаками *у цзи*).

Гексаграммы «возвращение» (*фу*) и «перечение» (*гоу*) представляют собой зеркально соответствующие комбинации черт: «возвращение» является комбинацией пяти слабых черт и одной (нижней) сильной, а «перечение» — пяти сильных и одной (нижней) слабой. Эти гексаграммы соответствуют: 1-я — полночи и зимнему солнцестоянию, когда в недрах *инь* появляется первый зачаток *ян*, а 2-я — полудню и летнему солнцестоянию, когда высшее развитие *ян* приводит к появлению ростка *инь*. Отметим, что гексаграмма «возвращение» состоит из триграмм «гром» (нижняя) и «земля» (верхняя), а гексаграмма «перечение» — из триграмм «ветер» (нижняя) и «небо» (верхняя). Таким образом, первая представляет собой соединение незрелого и зрелого *инь*, а вторая — незрелого и зрелого *ян*. Их взаимопереход, взаимопревращение, о котором говорится в третьей строке, и представляет собой полную интеграцию *иньных* и *яньных* пневм тела, приводящую к появлению бессмертного зародыша, который, таким образом, представляет собой результат троякого соития *инь ци* и *ян ци*: 1) третичные незрелые пневмы — триграммы *сюнь* и *чжэнь*; 2) вторичные незрелые пневмы — триграммы *кань* и *ли*; 3) первичные зрелые пневмы — триграммы *кунь* и *цянь*. В более схематическом виде можно говорить о процессе, как соединении зрелых (первичных) и совсем незрелых (третичных) пневм, как это и делается в настоящем четверостишии.


«возвращение»


«перечение»

Стиху соответствует гексаграмма «стиснутые зубы» (*ши хо*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *ли*.



[38(22)]

Вначале следует созерцать
пять воров Небесного света;
Затем необходимо Землю обозреть,
дабы народ успокоить.
Народ успокоен, богата страна,
но это приводит к войне;
Окончена война, и в этом краю
совершенномудрого можно узреть.

Первая строка настоящего четверостишия является измененной цитатой из «Книги о единении сокрытого» («Инь фу цзин»), весьма почитаемой поздней даосской традицией вплоть до настоящего времени. Даосы приписывают написание этого небольшого по объему текста (384 иероглифа) мифическому императору Хуан-ди и иногда ставят выше «Дао дэ цзина». Несмотря на то что упоминания об этом тексте есть в очень древних сочинениях («Чжань го цэ», «Ши цзи» Сыма Цяня — «Жизнеописание Су Циня»), известный Чжан Бо-дуаню (равно как и в настоящее время) текст, видимо, представляет собой сочинение, написанное во 2-й половине VIII в. н. э. ученым-даосом Ли Цюанем. Текст этот гласит: «Созерцай Небесное Дао-Путь, осуществляй действия Неба — вот и все. Небо имеет пять воров — видящий их процветает. Пять воров в сердце действуют согласно с Небом — тогда Вселенная в твоих руках и мириады превращений в твоем родятся теле».

陰符經

Под «пятью ворами» имеются в виду пять стихий как в макрокосме, так и в микрокосме. Ворами они названы потому, что существуют как бы за счет друг друга, за счет постоянных взаимопревращений — перекачки энергии от одного к другому. Ниже в «Книге о единении сокрытого» «грабителями» (*дао*) названа и космическая триада — Небо, Земля, Человек, а также и все сущее, поскольку они существуют один за счет другого и вместе с тем за счет Дао — единственного источника и подателя жизненной энергии.

盜

В комментируемом четверостишии Чжан Бо-дуань говорит о важности упорядочения пневм пяти стихий и приведения их в гармонию. Наличие параллелизма (правда, нечетко выраженного) в первых двух строках стиха (Небесный свет — обозрение Земли) позволяет также увидеть в этих строках намек на «Си цы чжуань» — один из комментариев (крыльев) на «Книгу Перемен», введенный в ее текст. Авторство приписывается Конфуцию. В «Си цы чжуань» говорится, что путь Неба — это чередование *инь* и *ян*, путь Земли — это чередование мягкого и твердого, путь Человека — это чередование гуманности и справедливости.

В контексте внутреннеалхимического содержания «Глав о прозрении истины» эти строки стиха следует понимать как указание на важность гармонизации пяти стихий и упорядочения духа (небо) и пневмы (зем-

ля) — «природы» (*син*) и «жизненности» (*мин*), см. комментарий к 9-му стиху I части.

抱朴子養生論

Под «умиротворением народа» здесь имеется в виду упорядочение телесных функций, прежде всего — даосские упражнения, направленные на очищение пневмы *ци* (еще в древности тело человека уподоблялось государству, и даосский мыслитель III—IV вв. Гэ Хун в 18-й главе внутренней части «Баопу-цзы» и сочинении «Рассуждение Баопу-цзы о питании жизни» («Баопу-цзы ян шэн лунь») не только сравнивает тело с государством, но и уподобляет *ци* народу).

Когда народ умиротворен, тогда богато и государство — говорит далее Чжан Бо-дуань, т. е. когда пневма упорядочена, тогда и тело здорово. Однако это только подготовительная стадия процесса внутренней алхимии, состоящего из нескольких последовательных соитий или битв, как в этом стихе; также см. комментарий к стиху 36(20). Конец этих битв — восстановление спокойствия на новом уровне: зачатие бессмертного зародыша, названного в четвертой строке «совершенномудрым» (*шэн жэнь*).

䷕

Стиху соответствует гексаграмма «убранство» (*би*), состоящая из триграмм *ли* и *гэнь*.



Цветы Лань Цай-хэ

Лань Цай-хэ, китайский женоподобный юродивый, славился странным поведением и необычным видом, а также неумеренным употреблением вина и щедростью — собранную милостыню он раздавал нищим. Часто его видели с корзиной цветов, символизирующих долголетие (как правило, хризантемы).

[39(23)]

В битве армию генерал
разделил на левое и правое войска;
Если противник меня окружил,
мы стали: я гость, он хозяин.
Призываю тебя: осторожен будь,
приближая полки к врагу;
Боюсь, потерять можешь ты
своей семьи бесценное сокровище.

В этом четверостишии продолжается развитие уподобления алхимического делания бою (см. комментарии к предыдущему стиху и к стиху 36(20)).

Левое и правое войска — здесь образы, обозначающие *инь ци* и *ян ци* (левое — *ян*; правое — *инь*). В процессе нагревания, раскаливания огнем (имеются в виду дыхательные упражнения, сопровождающие выплавление эликсира в теле адепта) следует то двигать энергии-пневмы по их естественному пути (левую пневму, *ян ци* поднимать, а правую, *инь ци* опускать), то обращать их вспять (*ян ци* вниз, а *инь ци* вверх). Таким образом, хозяин и гость постоянно меняются местами (в терминологии «Книги Перемен» образуется то 63-я гексаграмма *цзи цзи*, то 64-я *вэй цзи*, т. к. триграммы *кань* и *ли*, символизирующие потоки *инь ци* и *ян ци* постоянно меняют направление (см. комментарий к 4-му стиху I части). «Я» (хозяин) — обычно *инь ци*, триграмма *кань*, поскольку эта пневма направлена вниз и ее триграмма оказывается внутренней, хозяином. Однако в процессе внутренней алхимии *инь ци* направляется вверх, и в роли хозяина оказывается *ян ци* (триграмма *ли*), а новая гексаграмма характеризуется полной уместностью черт.

Далее Чжан Бо-дуань призывает адепта к осторожности: ведь если проявить небрежность, начиная соединять пневмы тела, и злоупотребить огнем, то молодой, только еще появившийся зародыш сгорит, и бессмертие нельзя будет обрести. Напротив, небрежение к огню может помешать зародышу, названному здесь «семьи бесценным сокровищем», зреть. В заключение еще раз хотелось бы подчеркнуть лексическую и стилистическую тождественность даосских внутреннеалхимических текстов с военной символикой текстов по сексуальной гигиене. Так, комментируемое четверостишие очень легко истолковать и в эротическом плане, если под левым и правым войсками (*ян* и *инь*) понимать мужчину и женщину, а под бесценным сокровищем — сперму, т. к. семяизвержение, влекущее, по средневековым представлениям, утрату жизненной силы, не рекомендовалось китайскими эротическими пособиями.



Стиху соответствует гексаграмма «разрушение» (*бо*), состоящая из триграмм *кунь* и *гэнь*.

[40(24)]

Рождается в дереве огонь,
в корне скрыто его острие;
Если не можешь сверлом вращать,
не иди непреклонно в атаку.
Если беды тогда вдруг придут,
зло они принесут тебе;
Чтобы с ними ты справиться мог,
нужно искать свинец:
он господин металла.

Это четверостишие продолжает развитие темы накаливания, использования огня в процессе создания бессмертного зародыша. Первая строка четверостишия представляет собой измененную цитату из «Книги о единении сокрытого» («Инь фу цзин»). В «Инь фу цзине» сказано: «Огонь рождается в дереве; беда лишь начала проявляться, но ее нужно преодолеть». Дело в том, что хотя дерево и огонь относятся к родственным, *янным* стихиям, но огонь, как зрелое *ян*, уничтожает дерево, незрелое *ян*. Соответственно, применительно к внутренней алхимии Чжан Бо-дуаня речь идет о том, что злоупотребление огнем приведет к гибели пневм и неудаче. В свою очередь, неумение обращаться с огнем (несмотря на символику стихий, здесь, впрочем, речь идет не об огне как стихии, а об алхимическом огне, раздуваемом дыханием адепта; поэтому огонь и дерево здесь выступают не как стихии, а просто как образы эмпирических вещей, взятые для разъяснения алхимического учения) может, по мысли Чжан Бо-дуаня, привести к отрицательным последствиям. Поэтому неискушенному новичку следует быть осторожным и не усердствовать чрезмерно, иначе от трения сверла появится искра, которой уже достаточно, чтобы сжечь все дерево, о чем говорится в третьей строке стиха. Для обозначения свинца в четвертой строке использован не иероглиф *цянь*, как обычно, а иероглиф *гун*, данный к тому же в виде двух иероглифов (оба составляющих его элемента расчленены как самостоятельные знаки, что дает значение «господин металла» — *цзинь гун*). Здесь под свинцом понимаются не «первичные» (*кунь*) или «вторичные» (*кань*), а «третичные» (*дуй*) *иньные* пневмы (поэтому и употребляется особый иероглиф).

鉛, 公

金公



Стиху соответствует гексаграмма «возвращение» (*фу*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *кунь*.



[41(25)]

Изначально господин металла
был сыном восточной семьи,
Однако был послан к соседям на запад,
где плоть взрастили его.
Но вдруг его ты узнал и позвал за собой,
вернулся он под отчий кров;
С прекрасною девой он сочетался,
их чувства сроднились навек.

Здесь мы опять встречаемся с алхимической переменой полярности стихий и-за того, что в них, по учению традиционной китайской космологии, уже содержится их противоположность, через призму которой могут рассматриваться стихии.

Так, хотя свинец и принадлежит к *инь* (здесь опять для его обозначения употреблен иероглиф *гун*), но в нем есть потенция *ян*; поэтому Чжан Бо-дуань и относит его к восточной семье (стихии дерева), производя его от вторичной пневмы (дерево), незрелого *ян*. Но в себе свинец все же имеет *иньную* природу и связан с западом (стихия металла). Поэтому и говорится, что он «был послан к соседям на запад».

В процессе же внутренней алхимии движение пневм меняется на противоположное и *иньная* пневма свинец при посредстве центра (стихия земли) возвращается на восток — в сферу *янных* пневм, о чем говорится в третьей строке стиха.

Однако само зачатие бессмертного зародыша возможно только в результате соединения *иньных* пневм с *янными*, брачного соития господина металла (свинца) с прекрасной девой (*ча нюй* — ртутью). Отметим в заключение, что в соответствии с обозначением через противоположное здесь свинец обрел мужской пол («господин металла»), а ртуть — женский («прекрасная дева»), т. е. андрогенность бессмертного зародыша как бы имеет, в свою очередь, двойственную природу, происходит перекрестное соединение *иньной* и *янной* природ и соединение *ян*, скрытого в *инь*, с *инь*, скрытым в *ян*, о чем, собственно, и говорится в комментируемом четверостишии.



Стиху соответствует гексаграмма «беспорочность» (*у ван*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *цянь*.



[42(26)]

Сама прекрасная дева
скиталась в знакомой ей стороне;
Ее первое странствие было коротким,
второе было длинней.
Теперь она вернулась домой
и вступила в жилище желтой тетушки,
Выдана в жены она господину металла,
встретилась с ним,
как со старым супругом.

Данное четверостишие непосредственно продолжает тему предыдущего. Оно описывает ту же стадию процесса внутренней алхимии, что и стих 41(25), но уже со стороны прекрасной девы — ртути. Если выше говорилось о стремлении свинца — *инь ци* к единению с *ян ци*, то теперь то же самое констатируется относительно ртути, *ян ци*. Под путешествиями, странствиями «прекрасной девы» подразумевают два цикла алхимического процесса: введение ртути в треножник, котел (одно из киноварных полей тела), за которым следует выведение — ртуть направляют по одному из «каналов» (*цзин*) тела и затем вновь возвращают в треножник (желтый двор, среднее киноварное поле, сфера стихии земли — желтой тетушки).

徑

Движение ртути по телу адепта описывается путем использованию циклических знаков. Первое скитание короткое — от 9-го знака *шэнь* (обозначает 9-й месяц и время с 15 до 17 часов) до 11-го знака *сюй* (обозначает 11-й месяц и время с 19 до 21 часа); а второе длиннее — от 3-го знака *инь* (обозначает 3-й месяц и время с 3 до 5 часов) до 9-го знака *шэнь*, т. е. представляет собой полный цикл, круг пневмы по телу адепта.

申
戌
寅

Странствие «прекрасной девы» завершается в желтом дворе браком со свинцом и зачатием бессмертного зародыша, точнее его 3-й части.

䷙

Стиху соответствует гексаграмма «воспитание великим» (*да чу*), состоящая из триграмм *цянь* и *гэнь*.



[43(27)]

Хотя все ты узнал теперь
о красном вермиллионе и черном свинце,
Если не знаешь горенья огня,
считай, что все знания тщетны.
Залог же свершенья великого в том,
как ты упражняешься,
каковы твои силы;
Но если от правил
ты хоть на волосок отступил —
не жди, не получится эликсир.

Это четверостишие как бы подводит итог тематике четырнадцати предшествовавших стихов. Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что тайны киновари (т. е. ртути, скрытой в киновари, вермиллионе) и свинца им раскрыты полностью, т. е. природа *ян ци* (красное, юг, стихия огня, триграмма *цянь* ☰) и *инь ци* (черное, север, стихия воды, триграмма *кунь* ☷) объяснена им предельно подробно, но этого все же недостаточно, чтобы перейти к практике создания внутреннего эликсира. Для подобного перехода необходимы наставления о принципах нагревания, использования огня. Эти наставления может дать только посвященный адепт внутренней алхимии. От ученика же требуется усердие и тщание, без которых алхимическое делание не даст результата.

䷃

Стиху соответствует гексаграмма «питание» (*и*), состоящая из триграмм *чжэнь* и *гэнь*.



Бессмертный Лань Цай-хэ

[44(28)]

О высшей истине возвещают песнопения,
каноны, трактаты и «Цань тун ци»;
Но ни один из них не облекает
в слова учение об огне.
Наставление устное ты обрети,
в обитель сокровенную проникни;
В видении святых бессмертных встретишь ты,
тонкостям искусства они тебя научат.

經, 歌論

Здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что хотя даосские канонические книги (*цзин*), песнопения (*гэ*), трактаты (*лунь*) и авторитетнейшие для адептов внутренней алхимии сочинения Вэй Бо-яна «Цань тун ци» и возвещают высшую истину даосского учения, однако практически ничего не сообщают о тонкостях использования огня. Но это для Чжан Бо-дуаня отнюдь не является свидетельством ущербности канонических сочинений, вовсе нет. Это для него лишь подтверждение эзотеричности учения об огне, которое не может быть доверено письменным знакам, а может только передаваться в устном наставлении (*коу цзюэ*) от учителя к ученику. Таким образом, в этом, равно как и в предыдущем, стихе вновь возникает тема совершенного учителя, без которого адепт не может добиться успеха.

口訣

䷵

Стиху соответствует гексаграмма «переразвитие великого» (*да го*), состоящая из триграмм *сюнь* и *дуй*.



[45(29)]

В пятнадцатый день восьмой луны
жаба вверху ярко сияет;
Это поистине время расцвета и полноты
семени металла.
Когда возникнет одна линия *ян*,
вновь оживет возвращение;
Тогда не медли и не мешкай,
время огня наступило.

Это четверостишие, как и большинство стихов «Глав о прозрении истины», может (и должно) восприниматься на двух отличных, но связанных между собой уровнях. Казалось бы, четверостишие описывает определенные изменения в природе и полностью связано с внешним миром. Но последняя строка показывает, что предшествовавшие три строки следует понимать аллегорически.

Проанализируем вначале первый, аллегорический уровень стиха.

В 15-й день 8-го месяца по лунному календарю отмечается традиционный китайский праздник середины осени. Понятно, что этот праздник приходится на полнолуние, о чем и говорится в стихе (жаба — традиционный эпитет для луны). Стихия, соответствующая осени, — металл. В 15-й день 8-й луны стихия металла обретает максимальное развитие. Но праздник середины осени — преддверие начала 9-й луны, которая обозначается гексаграммой с единственной сильной (верхней) чертой («разрушение»). Т. е. это время угасания *ян*, его минимального присутствия в природе и одновременно залог того, что в день зимнего солнцестояния ситуация полностью изменится: вновь гексаграмма этого момента будет состоять из пяти слабых и одной сильной черты, но это уже будет нижняя, первая черта, признак начала роста *ян* («возвращение»).

Теперь можно перейти к действительному, эзотерическому содержанию стиха.

Как уже говорилось, 15-й день 8-го месяца — период наибольшего развития стихии металла. Переходя от космологии к пневмам внутренней алхимии, отметим, что под днем середины осени понимается та фаза алхимического процесса, когда *инь ци* (триграмма *кань*), т. е. свинец (металл) окажется в наивысшей точке развития. Здесь речь идет о том же времени под знаком *гуй* (когда свинец следует использовать), о котором говорилось в 7-м стихе I части (см. перевод и комментарий).

Напротив, внутреннеалхимическое накаливание огнем следует начинать позднее, когда сила *инь* разовьется настолько, что начнется ее переход в свою противоположность и появится сила *ян*. В природе этому соответствует зимнее солнцестояние, обозначающееся гексаграммой «возвращение» с единственной сильной

чертой — нижней. Никоим образом нельзя «накаливать огнем» в период осени и полнолуния — времени господства стихии металла.

Стиху соответствует гексаграмма «двойная бездна» (*си кань*), состоящая из двух триграмм *кань*.





[46(30)]

Лишь только возникла здесь сила *ян*,
создавать эликсир пришло время;
Свинец и треножник теплы, горячи,
их свет освещает пологи, занавеси.
Хотя обрести эту пневму легко,
когда она лишь появилась,
Все ж осторожнее следует убавлять,
прибавлять, чтоб от опасностей защититься.

Здесь дается описание следующей стадии алхимического нагрева. В момент, когда сила *ян* начала возрастать вследствие упражнений питания *ян ци*, свинец (*инь ци*) уже находится в киноварном поле (треножник), который начинает нагреваться адептом. Наступило время соития пневм и порождения эликсира.

Под занавесями и пологами понимаются глаза (иероглиф *хуан* — «светлый», «ясный» вместо другого иероглифа *хуан* — «занавеси») и все тело (иероглиф *вэй* — «всё вокруг», «окружать», «охватывать» вместо другого иероглифа *вэй* — «полог»). Таким образом, здесь Чжан Бо-дуань говорит о том, что пневмы, собранные в треножнике, как бы излучают энергию в глаза и по всему телу. Далее происходит соитие пневм и зачатие бессмертного зародыша. После его получения адепту следует быть особенно внимательным и осторожным с огнем, т. к. излишнее усердие легко может привести к разрушению незрелого бессмертного зародыша и бесславному концу алхимического делания.

晃幌圍幃

Стиху соответствует гексаграмма «сияние» (ли), состоящая из двух триграмм *ли*.



Бессмертный Цао Го-цзю

[47(31)]

Сокровенной жемчужины облик
вслед за рождением *ян* возникает;
Развитие *ян* до предела дошло,
сила *инь* появилась,
образ гексаграммы «разрушение»
утверждая.
В десятой луне ветер иней принес,
эликсир созревать только начал;
В это время божества и демоны
испугались и устрашились.

Это четверостишие представляет особый интерес, так как здесь впервые дается описание всего алхимического процесса, а не только зачатия бессмертного зародыша. Чжан Бо-дуань опять прибегает к календарной символике. В первой строке говорится о зачатии бессмертного зародыша (названного здесь «сокровенной жемчужиной» —*сюань чжу*), которое происходит в период рождения *ян*, появления единственной сильной черты в сезонной гексаграмме. Далее цикл созревания бессмертного зародыша уподобляется Чжан Бо-дуанем сезонному циклу. В 4-й месяц *ян* в природе доходит, по традиционным китайским представлениям, до вершины своего развития (гексаграмма *цянь* — шесть сильных линий), после чего происходит зарождение *инь* (появляется одна слабая черта в гексаграмме). В 10-м месяце господствует чистое *инь* (гексаграмма *кунь* — шесть слабых линий), а в 11-м вновь рождается *ян*.

Здесь под этой сезонной терминологией подразумевается процесс созревания зародыша, эликсира, от его зачатия (гексаграмма «возвращение»), через период нагревания (до пятого месяца, когда рождается *инь*) вплоть до его окончательного формирования в девятом месяце (гексаграмма «разрушение», как бы антипод гексаграммы «возвращение») и созревания в десятом месяце (*кунь*). Начало нового цикла (11-й месяц) совпадает с завершением процесса и обретением адептом бессмертия.


«возвращение»


«разрушение»

Следует еще раз напомнить, что о сезонах, месяцах и т. п. в «Главах о прозрении истины» говорится не о как таковых, а только как о символах, удобных для обозначения этапов алхимического процесса, хотя следует помнить о принципе аналогии, подобия микро- и макрокосма. Для Чжан Бо-дуаня процессы, протекающие в теле адепта, действительно являются аналогом макрокосмических, природных процессов, причем сам срок процесса мог, по учению адептов внутренней алхимии, быть различным, важно только, чтобы были пройдены все стадии созревания зародыша.

Стиху соответствует гексаграмма «взаимодействие» (*сянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *дуй*.



[48(32)]

После того как прошла
одна половина луны,
но не наступила вторая,

Снадобья вкус будет ровным совсем,
восполнится образ пневмы.

Тогда собери его снова в печь,
чтоб закалить переплавкой;

Переплавляя, теплом его напитай,
варя его и выпаривая.

Это четверостишие завершает первую половину «Глав о прозрении истины». Содержание его продолжает раскрывать календарную символику применительно к процессу внутренней алхимии.

О значении образа двух половин лунного месяца (*сянь*) см. комментарий к стиху 34(18). В данном случае день, лежащий на границе двух *сянь*, оказывается символом состояния равновесия двух пневм, *инь ци* и *ян ци*, когда ни одна из них не возрастает и не убывает. Вторая строка, по существу, разъясняет характер этого равновесия: обе пневмы соединены в равной пропорции, причем каждая из них созрела в полной мере. Именно подобное состояние пневмы, по учению внутренней алхимии, наиболее благоприятно для создания зародыша и его последующего взращивания.

Соединившись в желтом дворе, пневмы опускаются вниз, в печь нижнего киноварного поля, где и начинается процесс алхимической плавки — вскармливания зародыша, описанный в предыдущем стихе. Заключительная строка вновь указывает на важность правильного нагревания зародыша, которое должно проводиться в тот период, когда ситуация в теле соответствует периоду роста *ян* в природе. Ко времени десятого месяца природного цикла, зародыш должен нагреться и созреть, и нагрев, таким образом, прекращается.

Стиху соответствует гексаграмма «постоянство» (*хэн*), состоящая из триграмм *сюнь* и *чжэнь*.



[49(33)]

Высокий мужчина вдруг начал
пить вино из западных стран;
Низкая женщина только вошла
в сад цветов северных земель.
Если на встречу отправить к ним
прелестницу лазоревую,
То в одночасье после запрутся они
в желтом семействе надолго.

Под «высоким мужчиной» (*чан нань*) здесь имеется в виду пневма триграммы «гром» (*чжэнь*), принадлежащая стихии дерева и, соответственно, востоку. «Вино западных стран» (*си фан цзю*), напротив, «сок» стихии металла (запад) и пневма триграммы «водоем (дуй). Речь идет о единении «третичных» *иньных* и *янных* пневм для создания бессмертного зародыша, причем такого соединения, когда *ян ци* (*чжэнь*) вбирает в себя (пьет) *инь ци* (*дуй*). 長男 西方酒

Под «низкой женщиной» (или «молодой женщиной» — *шао нюй*) имеется в виду третичная *иньная* пневма стихии металла, т. е. «водоем» (*дуй*). Она отправляется на север, в сферу зрелых *иньных* энергий и там завершает свою *иньную* природу.

В виде «лазоревой («зеленой» — *цин*) прелестницы» перед нами появляется четвертичная пневма триграммы «ветер» (*сюнь* ☴). Здесь она ассоциируется со стихией земли и центром и, естественно, осуществляет миссию посредничества.

Таким образом, пневмы соединяются в желтом семействе (оно же желтый двор), в сфере земли (*у цзи*) и там порождают бессмертный зародыш. Особенности описания этого процесса в данном стихе в том, что схема соединения пневм несколько иная: *ян ци* (*чжэнь*) поглощает *инь ци* (*дуй*), которая в свою очередь доводит себя до полного созревания, после чего они соединяются посредством пневмы *сюнь* в сфере земли.

Стиху соответствует гексаграмма «бегство» (*дунь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *цянь*. 



[50(34)]

Когда наступило время
прийти месяцам зайца и курицы,
Благо и наказание к вратам подошли,
отображает их снадобье.
К этому времени надо тебе
омыть порошок и металл;
Если же снова огонь начнешь прибавлять,
непременно опасность приблизишь.

Месяц зайца — второй месяц года, обозначающийся циклическим знаком *мао* 卯 и согласно со звериному календарному циклу называющийся месяцем зайца. Соответственно, месяц курицы — восьмой месяц года (циклический знак *ю* 酉), соотносящийся с курицей.

Второй месяц — весенний месяц (середина весны), а весна, по представлениям традиционной китайской космологии, — сезон, когда господствует Сила-Дэ — сила, питающая и пестующая все сущее, время рождения и обновления.

Восьмой месяц приходится на середину осени, связывающейся с собиранием плодов, подведением итогов, воздаянием каждому по заслугам, а также — с умиранием и увяданием природы (т. е. это сезон наказания, возмездия). Но уже в Благе сокрыто наказание, а в наказании — Благо (т. е. в *ян*, весна, сокрыто *инь*, осень, и наоборот). Сельскохозяйственный образ: весна — время смерти озимых, а осень — время их рождения.

У Чжан Бо-дуаня второй и восьмой месяцы — опять-таки календарные символы (следует обратить внимание на уже знакомую нам символику двух и восьми). Конкретно речь здесь идет о важности равновесия нагревания и охлаждения (их нейтрализации) во внутреннеалхимическом процессе в период равновесия сил *инь* и *ян* (время, когда каждая из них находится в средней фазе своего развития). Следовательно, период срединности *ян* не должен сопровождаться нагреванием, а период срединности *инь* — охлаждением. Металл и порошок, о которых говорится в третьей строке, — это свинец и ртуть (*ша*, «порошок», т. е. *дань ша*, «вермиллион», «киноварный порошок»; и *хун*, «ртуть»), т. е. *инь ци* и *ян ци*. Омовение — образ бережного, родительского отношения к пневмам (аналог купели новорожденного вскоре после его рождения). Цель его — сохранить качества *инь ци* и *ян ци*, не разрушить излишним нагреванием пневменную суть вновь зачатого бессмертного зародыша. Еще раз отметим в заключение использование Чжан Бо-дуанем алхимической терминологии (металл, порошок, омовение-купеляция и т. п.) в тексте по внутренней алхимии. Еще одно подтверждение того, что внутреннеалхимический процесс мыслился полным аналогом макро-

космического и уподоблялся внешнеалхимической модели последнего.



Стиху соответствует гексаграмма «мощь великого» (*да чжуан*), состоящая из триграмм *цянь* и *чжэнь*.



Бессмертный Хань Сян-цзы

[51(35)]

За три декады солнце и луна
встретятся только раз;
В день подходящий в этот срок
следуй действиям духа.
Охраняй город, на пустоши бейся,
зная и горе и счастье;
Тогда возрастет порошок духоносный,
треножник заполнив, краснея.

Согласно комментарию Дун Дэ-нина, каждые тридцать дней на границе между последним и первым днем лунного месяца солнце и луна «встречаются» (возможно, имеется в виду тот факт, что каждые тридцать дней солнце и луна восходят в одной и той же точке). Эта встреча солнца и луны является как бы выражением гармонического единения *иньных* и *янных* пневм. Но, по учению внутренней алхимии, это же происходит и с пневмами человеческого тела, уподобляемыми солнцу и луне. Таким образом, календарный факт оказывается символом для обозначения определенной стадии внутреннеалхимического процесса — периода равновесия пневм. Следование действиям духа (или «взятие за образец действий духа» — *фа шэнь гун*) — это определенные даосские упражнения для сохранения данной гармонии (другое название — следование действиям духа Неба и Земли — *фа тянь ди чжи шэнь гун*, ср. чжан 25 «Дао дэ цзина»).

法神功

法天地之神功

Охрана города — защита подступов к городу, высоты; сражение на пустоши — бой на равнине, внизу. В терминологии внутренней алхимии «бой на пустоши» — психофизические упражнения «схватывания» (*шэ*) или «питания» (*ян*) тела и сердца для подчинения дракона и тигра (т. е. для овладения пневмами *инь* и *ян*, обретения контроля над ними). В этой практике боя на пустоши «духовная пневма» (*шэнь ци*) направляется сверху в нижнюю часть тела, так называемую нижнюю пещеру. Напротив, охрана города — это дыхательные упражнения, связанные с регуляцией вдоха и выдоха, в результате которых «цветок сущности» (эссенции, спермы — *цзин хуа*) направляется в верхнее киноварное поле, или, иначе, «верхний дворец» (*шан гун*).

攝, 養

神氣

精華上宮

Эти упражнения должны, по мысли даосов, привести к равновесию пневм и созреванию в треножнике нижнего киноварного поля чистого *ян ци* будущего бессмертного тела — красного (киноварного) одухотворенного порошка.

Это и предыдущее четверостишие дают краткое изложение всего процесса внутренней алхимии, описывая две его половины и так называемые «четыре столпа» внутренней алхимии (*сы чжу*): два вида «омовения» (*му; юй*), охрана города и бой на пустоши.

四柱沐; 浴



Стиху соответствует гексаграмма «восход» (*цзинь*), состоящая из триграмм *кунь* и *ли*.

[52(36)]

Две гексаграммы «упадок» и «расцвет»
соединились, все сущее переполняют;
Две гексаграммы «начальная трудность»
и «недоразвитость»
исконно все рождают и завершают.
Если ты понял скрытый здесь смысл,
зачем тебе образ нужен?
Если изучишь все чертежи,
чувства твои в заблуждении пребудут.

Гексаграмма «упадок» (*пи*) состоит, как уже говорилось, из триграмм «небо» (наверху) и «земля» (внизу) и соответствует седьмому месяцу года. Гексаграмма «расцвет» (*тай*) имеет


«упадок»


«расцвет»

порядок черт, обратный порядку черт предыдущей гексаграммы, и соответствует первому месяцу года. Поэтому эти гексаграммы (начало года и его середина) являются как бы образами фаз гармонии Неба и Земли, образами соответствующих календарных изменений. Они также являются образами равновесия *инь—ян*.


«недоразвитость»

Гексаграммы «начальная трудность» (*чжунь*) и «недоразвитость» (*мэн*) соотносятся с утром и вечером.


«начальная трудность»

Первые две гексаграммы символизируют в процессе внутренней алхимии две стадии омовения эликсира, с одной стороны, и прекращение омовения — с другой. Две последующие гексаграммы — потоки пневмы, текущей вверх (*чжунь*) и вниз (*мэн*), — последовательность направления пневм в ту или другую сторону во время внутреннеалхимического делания — символизируют завершенность или незавершенность процесса. Если в ицзиновской символике «Глав о прозрении истины» гексаграммы (и одноименные им триграммы в определенной степени) «небо» и «земля» символизируют созданные адептом из *иньных* и *янных* пневм тигель и печь, а гексаграммы «вода» (*кань* или *си кань*) и «огонь» (*ли*) — пневмы, идущие на создание снадобья, то остальные 60 гексаграмм как раз и связаны с обозначением фаз регуляции движения потоков пневм вверх или вниз. Что касается оппозиции гексаграмм «небо»—«земля» и «начальная трудность»—«недоразвитость», то следует отметить еще, что если первые указывают и на главные фазы всего процесса в целом (год), то последние — на его подфазы (месяцы) и субфазы (дни).

Последние две строки четверостишия предостерегают от буквализма в понимании текста. Если его понимать буквально, говорит Чжан Бо-дуань, то истинный смысл теста как наставления адепту внутренней алхимии будет не понят, а понимание его просто как сочинения но нумерологии (*шу сян*), написанного ради непосредственного анализа гексаграмм и триграмм, не только бесплодно, но и вредно. Нужно, утверждает

數相

Чжан Бо-дуань, уметь увидеть за ицзиновской символикой скрытый внутреннеалхимический смысл.

Стиху соответствует гексаграмма «поражение света» (*мин и*), состоящая из триграмм *ли* и *кунь*.



[53(37)]

Образ, что скрыт в гексаграммах,
знай, только лишь внешний облик;
Если ты образа суть постиг,
забудь о словах,
сам смысл тебя просветит.
Но заблудшие люди последних времен
замарали образы грязью:
Следуя начертанию гексаграмм и их пневмам,
летать и парить они вознамерились.

Это четверостишие подробно развивает мысль заключительных слов предыдущего. В нем совершенно очевидна критика в адрес школы «ицзинистов-нумерологов» (*сян шу цзя*), склонных погружаться в отвлеченные спекуляции исходя из начертания триграмм или гексаграмм и усматривая в самом начертании их глубокий смысл.

Чжан Бо-дуань в противовес этому утверждает, что высшее понимание образов «Книги Перемен» заключается в восприятии их как символов или знаков, указывающих на различные состояния пневмы-*ци* и фазы процесса внутренней алхимии. Для научившегося регулировать пневму, постигшего ее, образы «Книги Перемен» уже не нужны. Следовательно, ицзиновская символика для Чжан Бо-дуаня, по существу, является только удобным языком описания внутреннеалхимического процесса.

Стиху соответствует гексаграмма «домашние» (*цзя жэнь*), состоящая из триграмм *ли* и *сюнь*. 



[54(38)]

Свой черед непреложный имеют
Неба и Земли наполненность и пустота;
Кто вникнуть смог в смысл *си* и *сяо*,
Пружину сразу может тот познать.
Тогда сама собой понятна ему станет
причина появленья *гэн* и *цзя*,
Убиты все три трупа тотчас будут;
он Дао-Путь, бесспорно, обретет.

盈虛

Понятия «наполненность» (*ин*) и «пустота» (*сюй*) имеют сложное значение. В самых общих чертах первое из них означает период роста *ян*, второе — период уменьшения *ян* и возрастания *инь*. Так, время суток до полудня будет временем наполненности, а время после полудня — временем пустоты. Или время от новолуния до полнолуния будет наполненным, а время от полнолуния до новолуния — пустым. То же относится к весне и лету, с одной стороны, и к осени и зиме — с другой.

消, 息
子
巳, 午
亥

Таков же смысл и знаков *сяо* и *си*. Первый соотносится с растущим *ян* (от циклического знака *цзы* до знака *сы*), а второй — с растущим *инь* (от знака *у* до знака *хай*). Равновесие этих тенденций, их порядок чередования или закон их чередования называется Пружиной (или «Небесной Пружиной» — *тянь цзи*).

天機
甲

庚

Циклический *цзя* (первый по десятеричной системе, в отличие от предыдущей, двенадцатеричной) соотносится со стихией дерева (восток, рождение, жизнь), а знак *гэн* (седьмой знак) соотносится со стихией металла (спад, смерть).

三尸
三蟲

«Три трупа» (*сань ши*) или «три червя» (*сань чунь*) — разрушительные тенденции человеческого организма, неизбежно влекущие человека к смерти. Мыслились даосами в виде духов, паразитирующих в «киноварных полях» (*дань тянь*) и высасывающих *янную* пневму, превращая ее в *иньную*.

Общий смысл этого четверостишия заключается в том, что адепту внутренней алхимии следует уметь регулировать процесс взаимоперехода *ян ци* и *инь ци* и использовать и *иньные*, и *янные* пневмы для преодоление *инь ци* и создания нового бессмертного тела из одних *янных* пневм. Умение адепта контролировать пневмы должно, по учению даосизма, привести к преодолению смертоносных тенденций, первому условию продвижения по пути бессмертных.

Стиху соответствует гексаграмма «разлад» (*куй*), состоящая из триграмм *дуй* и *ли*.





[55(39)]

Непременно следует обрести
дух ложбины вечно бессмертный;
На сокровенную женственность опираясь,
надо установить корень, основу.
Вернулось истинное семя вновь
в покой желтого золота,
Тогда крупинка сияющей жемчужины
вовек тебя не покинет.

Первые две строки представляют собой видоизмененную цитату из чжана 6 «Дао дэ цзина»: «Ложбинный дух бессмертен. Называют его женственностью сокровенной». Этот фрагмент «Дао дэ цзина» связан с мифологемой Дао-женственного, Дао-матери, весьма характерной для этого памятника. Первый иероглиф (*гу*, «долина», «ложбина»; опять-таки символ женский, ктеисический, трактуется некоторыми комментариями как замена иероглифа *ян* («вскармливать», «пестовать»). Тогда здесь речь идет или о даосской технике «питания жизни» (*ян шэн*), или, учитывая онтологический характер данного текста, о Дао как матери — кормилице сущего. Согласно большинству комментариев, Дао названо долиной потому, что, подобно долине (ложбине), оно пусто и всеобъемлюще, причем склоны его — это *инь ци* и *ян ци*. Само же Дао — как бы грань между ними, их источник и предел. В алхимической традиции иероглифы «сокровенная женственность» (*сюань пинь*, иначе — «сокровенная самка») понимаются как однородные члены: сокровенное и женственное, а не как определение и определяемое. Под сокровенным (темным, черным) понимается Небо и, соответственно, *ян ци*, а под женственным — Земля и *инь ци*. Ложбинный дух — Дао как «изначальный дух» (*юань шэнь*), корень и источник *инь ци* и *ян ци*, которые в свою очередь являются корнем всего сущего. Истинное семя (истинная эссенция, *чжэнь цзин*) — истинная сущность пневм *инь* и *ян*. «Покой желтого золота» (*хуан цзин ши*) — еще одно название желтого двора — среднего киноварного поля. Следовательно, здесь речь идет о направлении истинной сущности *ян ци* и *инь ци* в желтый двор, где они, соединившись, порождают «сияющую жемчужину» (*мин чжу*) — еще один синоним бессмертного зародыша. Его наличия в теле адепта, согласно внутренней алхимии, достаточно для обретения земного бессмертия, для чего не обязательна полная трансформация тела адепта или создание нового тела.

谷

養

元神

真精

黃金室

明珠

Все четверостишие является превосходной иллюстрацией даосского учения о подобии микро- и макрокосма (космические сокровенное и женственное соотносятся с *инь ци* и *ян ци* в человеческом теле и т. п.).

Стиху соответствует гексаграмма «препятствие» (*цзянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *кань*.

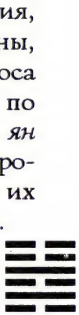


[56(40)]

Редко кто из мирян поймет, что такое
врата сокровенной женственности;
К чему же, скажите, попусту вы
нос и рот обременяете?
Пусть неустанно трудитесь вы,
вдохов и выдохов делая тысячи,
Но разве ворона золотого этим поймать,
этим схватить ли зайца?

«Врата сокровенной женственности» (или «сокровенного и женственного» — о «женственном» см. комментарий к стиху 55(39)) — выражение опять же из чжана 6 «Дао дэ цзина»: «Врата сокровенной женственности — корень Неба и Земли. Он существует подобно нескончаемой нити, используй его без усилий». Под вратами понимается в макрокосмическом плане Дао как предельный источник *инь ци* и *ян ци*, а в микрокосмическом плане — закон равновесия *инь* и *ян*, энергетический средний центр — киноварное поле, энергетическое равновесие верхней и нижней, левой и правой частей тела. Именно этот-то закон равновесия, утверждает Чжан Бо-дуань, и не понимают профаны, стремящиеся обрести Дао посредством утруждения носа и рта — дыхательных упражнений, которые сами по себе, вне понимания цели — гармонизации *инь ци* и *ян ци* абсолютно бесполезны для уловления «золотого ворона» и «[нефритового] зайца» — пневмы *ян* и *инь* в их зрелости, зачинающих основу бессмертного зародыша.

Стиху соответствует гексаграмма «разрешение» (*цзе*), состоящая их триграмм *кань* и *чжэнь*.





[57(41)]

«Их имена различны, но вместе они родятся»
— эти слова мало кто понимает.
«Эти двое — Сокровенное
и вновь Сокровенное» —
вот насущная Пружина.
Тот, кто жизненность хранит, тело восполняет,
ясно должен понимать
гексаграммы «приумножение»
и «убыль».
Эликсир пурпурного золота и киновари
наиболее духовен и удивителен.

Это четверостишие соответствует в ицзиновской символике «Глав о прозрении истины» 41-й гексаграмме «Книги Перемен» «убыль» (*сунь*), которая вместе со следующей, 42-й гексаграммой «приумножение» (*и*), упоминается прямо в данном тексте.


«убыль»


«приумножение»

Первые две строки представляют собой намек на чжан 1 «Дао дэ цзина»: «Те двое родятся вместе, но их имена различны. Их вместе назову я Сокровенным. И Сокровенное вновь Сокровенным стало. Таковы врата всех тайн». В «Дао дэ цзине» «двое» — это два аспекта Дао-Пути: Сокровенное, безымянное, постоянное Дао, пребывающее в неявленности отсутствия (*у*), и его явление, обнаруживающееся в вещах, которое достигает в них и через них предела своего бытия, своего наличного воплощения и вновь возвращается к Сокровенному отсутствию, которое в свою очередь стремится к проявлению и т. д. Таким образом, этот круг вечного возвращения от Сокровенного к Сокровенному является в понимании Лао-цзы своеобразным механизмом, пружиной, стержнем бытия, ключом к тайне сущего. Это полностью понимает и Чжан Бо-дуань, истолковывающий, однако, данное место «Дао дэ цзина» применительно к микрокосмическим процессам, совершенствуемым внутренней алхимией. Для него двое Сокровенных, согласно универсальному принципу (*дао*) вечно переходящие одно в другое, являются полярными пневмами тела: *инь ци* (*у*, отсутствие) и *ян ци* (*ю*, наличие), — движущимися по микрокосмическому кругу внутри тела человека. Поток течет снизу вверх, затем сверху вниз и т. д., меняя при изменении направления и свой знак. Гармонизация, упорядочение этого процесса и есть, по Чжан Бо-дуаню, гарантия создания эликсира, «снадобья эликсира пурпурного золота и киновари» (*цзы цзинь дань яо*).

無 有

紫金丹藥

Гексаграммы *сунь* и *и*, упоминаемые в четверостишии и соответствующие данному и следующему стихам (по их соотнесенности с фазами внутреннеалхимического процесса), представляют собой соединение триграмм *дуй* (водоем) — внизу и *гэнь* (гора) — наверху (гексаграмма *сунь*) и триграмм *чжэнь* (гром) — внизу и *сунь* (ветер, дерево) — наверху (гексаграмма *и*). Графически обе гексаграммы являются как бы перевертышами, зеркальными отражениями друг друга (первая

черта одной будет последней чертой другой и т. д.), что, по мысли Чжан Бо-дуаня, должно быть наглядным символом взаимообращаемости, циклической замкнутости кругообращения *иньных* и *янных* пневм. Таким образом, единство, гармония этих гексаграмм является как бы образом, знаком гармонизации пневмы тела адепта, ведущей его «жизненность» (*мин*) к совершенству и полагающей начало эликсиру бессмертия.



[58(42)]

В деянии скрыто начало пути,
трудно людям его увидеть;
Достигнуто недеянье теперь,
все начала отныне познаны.
Смотри на недеянье все же ты
как на первейшую тайну;
Как же познать, что деяние
составляет его основу?

有作
有為

«Деяние» (*ю цзо*) — синоним даосского *ю вэй*. С одной стороны, это целеполагающая деятельность человека, знаменующая отступление от Дао, с другой — действие самого Дао как принципа, явленного в вещах и их направляющего. В терминологии «Глав о прозрении истины» под деянием понимается «питание жизненности» (*сю мин*), под недеянием — «питание природной сущности» (*сю син*) — см. комментарий к стиху 9-му I части.

三品大藥

Внутренняя алхимия вначале учит создавать «трехсоставное снадобье» (*сань пинь да яо*), т. е. единение двойственных пневм трех родов, дающих начало эликсиру — золоту и киновари. После этого следуют

包元

упражнения по «охвату изначального» (*бао юань*), «созерцанию-актуализации сердца и хранению Одного»

存心守一

(*цунь синь шоу и*) и т. п., то есть медитативная практика, связанная уже не с регуляцией пневм тела, а с психической деятельностью в духе религиозной практики буддийских созерцателей. Обе эти стороны даосской йоги и представляют, собственно, то, что Чжан Бо-дуань называет «одновременным питанием природной

性命雙修
神仙道

сущности и жизненности» (*син мин шуан сю*) или «путем святых бессмертных» (*шэнь сянь дао*).

Таким образом, питание жизненности по времени предшествует питанию природной сущности, составляя его основу; однако питание природной сущности, будучи causa finalis устремлений даосского адепта, как бы предшествует логически питанию жизненности, не являющемуся самоценным и считающемуся только подготовительным этапом для величайшей тайны Истинного Сокровенного.

Таким образом, и в этом учении Чжан Бо-дуаня отразился принцип гармонизации противоположностей и их непрерывного круговращения, взаимоперехода, когда конец следует за началом и начало следует за концом. Принцип этот, имеющий своим архетипом онтологическое учение чжана 1 «Дао дэ цзина», наиболее четко изложен Чжан Бо-дуанем в предыдущем стихе 57(41).



Данному стиху соответствует гексаграмма «приумножение» (*и*) (о ней см. 57(41)).

[59(43)]

В черном сокрытая белизна —
это мать эликсира;
Женское, покоящееся в мужском, —
это зародыш священный.
Великое Первоначало в печи
со тщанием хранится;
Драгоценности в трех полях собрались,
соответствуя трем террасам.

Первая строка четверостишия вновь говорит о взаимопревращаемости *инь—ян*, коренящихся друг в друге, и о взаимопревращаемости вообще как универсальном методологическом принципе внутренней алхимии. Белизна, скрытая в черном, — это серебро, скрытое в свинце, т. е. очищенная пневма, скрытая в пневме профанической. Кроме того, эта строка, равно как и следующая, содержит намек на чжан 28 «Дао дэ цзина»: «Знай свое белое и храни свое черное... Знай свою мужественность и храни свою женственность». В создании снадобья истинный свинец играет ведущую роль, и поэтому серебро, находящееся в недрах свинца, называется «матерью эликсира».

Вторая строка продолжает развивать те же идеи. Женское, покоящееся в мужском, — это ртуть, скрытая в киновари (вермиллионе).

В процессе создания эликсира, киноварного зародыша, истинная ртуть играет подчиненную роль, поэтому о ней говорится лишь как об «основе священного зародыша» (*шэн тай*).

聖胎

太乙紫微垣

«Великим Первоначалом» (*тай и*) называется одна из звезд созвездия *Цзывэйюань*. Здесь — метафора, обозначающая все тот же бессмертный зародыш, созревающий в печи тела даоса.

Три поля — три киноварных поля, т. е. три энергетических центра тела, три средоточия пневмы *ци*, играющие огромную роль в даосской религиозной практике (эта роль сопоставима с ролью чакр индийской йоги). Они, по даосскому учению, располагаются в нижней части живота, в районе солнечного сплетения и в голове.

三臺

«Три террасы» (*сань тай*) — три звезды в районе созвездия Большой Медведицы, расположенные одна над другой. Здесь — символ трех киноварных полей, их макрокосмическое соответствие. В организме, по учению внутренней алхимии, свинец локализуется в нижнем киноварном поле, а ртуть — в верхнем (после процедуры их перевертывания); их же соединение происходит в сфере земли — среднем киноварном поле — желтом дворе, под циклическим знаком *у цзи*.



Стиху соответствует гексаграмма «выход» (*гуай*), состоящая из триграмм *цянь* и *дуй*.

[60(44)]

В туманном и смутном
ищи все наличные образы,
В пучинах бездонных найди истинное семя.
Отсутствие и наличие
отсюда друг в друга проникают;
Я все еще не могу понять —
как мыслью достичь свершенья?

恍惚

Все это четверостишие (за исключением последней строки) является скрытой цитатой из «Дао дэ цзина»: первые две строки из чжана 21, а третья — из чжана 2. В тексте Лао-цзы под «туманным и смутным» (*хуан ху*) понимается недифференцированность, абсолютная безатрибутность Дао, подобно космическому лону, скрывающему зародыш вещей, их образы в виде способной к дальнейшему развитию "тончайшей пневмы" (*цзин*), семени, энергии. Именно с нее начинается процесс мировой дифференциации, завершающийся возвращением сущего (бытия) вновь в лоно Дао отсутствия.

У Чжан Бо-дуаня «туманное и смутное» — это чистый, не распавшийся на цвета спектра и оттенки белый свет *ян ци*, в то время как бездонные пучины мрака — обозначение глубин пребывающего в покое *инь ци*, высший предел покоя *инь* (*инь цзи цзин*).

陰極靜

Вообще же, за общими фразами этого четверостишия скрывается указание на вполне конкретную практику внутренней алхимии. Адепт посредством дыхательных упражнений направляет сгустившийся дух в пещеру пневмы (нижний *дань тянь*), что должно привести к возвращению сердца (*синь*) к корню (*гэнь*). Затем максимально успокаивается дыхание (нечто вроде знаменитого зародышевого дыхания, описанного Гэ Хуном) и тело достигает максимальной релаксации (погружается в пучину предельного покоя *инь*), что является условием порождения истинной ртути, используемой для создания бессмертного зародыша.

Затем адепт приступает к питанию *ян* и начинает посредством созерцания и дыхательных упражнений нагрев одного из киноварных полей (видимо, нижнего). Разогретая пневма направляется в глаза, и сердце ощущает свет туманного и смутного. Соответственно, таким образом рождается истинный свинец *ян ци*. Обе пневмы направляются в желтый двор (среднее киноварное поле), где они сочетаются, зачиная бессметный зародыш.

Под отсутствием здесь Чжан Бо-дуань опять-таки понимает *инь ци* (бездонная пучина), а под наличием *ян ци* (туманное и смутное) и соответствующие им стихии воды и огня. Их единение и взаимопереход — залог зачатия бессмертного зародыша.

Последняя строка содержит осуждение людей, занимающихся лишь спекуляциями относительно Дао и не стремящихся к его практическому осуществлению.

Стиху соответствует гексаграмма «перечение» (*гоу*), состоящая из триграмм *сюнь* и *цянь*.





[61(45)]

Четыре образа вместе сошлись —
субстанция сокровенная появилась;
Пять стихий обрели полноту —
пурпурное золото светит.
Зародыш рожденный в рот вошел,
путь открыт к совершенной мудрости;
Драконовых духов безмерно число,
и все они в страхе дрожат.

Четыре образа — здесь четыре триграммы, символизирующие четыре состояния пневмы-*ци*: огонь (*ли*), вода (*кань*), небо (*цянь*) и земля (*кунь*). Символические животные, связанные с этими триграммами, — зеленый дракон, белый тигр, киноварно-красная птица и темный (черный, таинственный) воин. Соответствуют они, как уже неоднократно говорилось выше, и стихиям с их пространственной символикой. Их соединение в среднем дворце — киноварном поле приводит к гармонизации пневм пяти стихий (середина, центр связаны со стихией земли) и их целокупности, что также на языке внутренней алхимии называется встречей трех семей (см. выше). Таким образом, зачинается бессмертный зародыш — «пурпурное золото» (*цзы цзинь*). 紫金

Далее речь идет о пути выхода уже созревшего нового бессмертного тела адепта из материнской утробы — старого тела. Будучи пневменным по своему характеру, оно поднимается по киноварным полям и каналам до уровня рта, где и дозревает окончательно, после чего доходит до верхнего киноварного поля (головной мозг), часто называемого также «сферой совершенномудрого» (*шэн юй*). Затем окончательно обретает самостоятельность, приобщаясь к сонму бессмертных. Чжан Бо-дуань в последней строке четверостишия намекает, что бессмертный даос выше всех духов, в том числе и самых царственных (дракон), и его величие повергает духов в изумление и трепет. 聖域

Стиху соответствует гексаграмма «воссоединение» (*цуй*), состоящая из триграмм *кунь* и *дуй*.





[62(46)]

Закончен пир на цветочном пруду,
луна явным светом лучится;
Дракона золотого оседлав,
я посещу пурпурные пределы.
Когда увижусь в тех краях
с бессмертными небожителями,
В морях, полях, горах, ложбинах
смогу жизнь найти тогда.

«Цветочный пруд» (*хуа чи*) — один из центров тела, место пребывания пневм воды и огня, средоточие «изначальной пневмы» (*юань ци*), по-видимому, синоним терминов «изначальное море» (*юань хай*) и «море пневмы» (*ци хай*), т. е. живот. Пир закончен — т. е. закончено вкушение снадобья, процесс его создания. Сияющая ясным светом луна — целостность пневмы металла, *иньной* пневмы (*цзинь ци*). Напротив, «золотой дракон» (или, точнее, «металлический дракон» — *цзинь лун*) — символ единства *инь ци* (металл) и *ян ци* (дракон — знак дерева и, соответственно, *ян*). «Оседлать золотого дракона» — овладеть, собрать, соединить пневмы *инь* и *ян* (дерево и металл) в теле адепта. «Пурпурные пределы» (*цзы вэй*) — одно из названий «центрального дворца» (*чжун гун*) — среднего киноварного поля или центра за межбровьем; изначально — название созвездия.

華池 元氣 元海 氣海 金氣 金龍 紫微 中宮

Общий смысл первых двух строк состоит в следующем. Когда снадобье, бессмертный зародыш, уже готово, тогда *инь ци* тела адепта обретает полноту и вбирает в себя *ян ци* («сок дерева» — *му е*), которое таким образом соединяется с «сущностью (семенем) металла» (*цзинь цзин*) и направляется в среднее киноварное поле, где запечатывается и сохраняется. Под «бессмертными небожителями» здесь опять-таки понимаются различные состояния *инь—ян ци*, различные ступени трансформации пневм (девять перегонок, семь возвращений, восемь возвратов, шесть пребываний), в результате которых две пневмы становятся нераздельными. Когда созданный киноварный эликсир помещается адептом в треножник среднего дворца, тогда все эти виды пневм встречаются в сфере земли (среднем киноварном поле, среднем дворце), после чего зародыш начинает медленно созревать. Когда он созрел окончательно, став новым бессмертным телом адепта, тогда происходит рождение младенца (см. выше), «дух преображается» (*шэнь хуа*) и адепт обретает единство с Дао (*юй дао вэй и*). Теперь адепт обрел абсолютную свободу и единение со Вселенной. Отныне весь мир стал его домом и нет для него в мире ничего чуждого, никаких препятствий. Таков плод таинств внутренней алхимии по учению «Глав о прозрении истины».

神化與道為一

Стиху соответствует гексаграмма «подъем» (*шэн*), состоящая из триграмм *сюнь* и *кунь*.



[63(47)]

Следует знать выплавления питания
перегнанной киновари способы;
Для этого нужно в домашнем саду
посеять ее семена.
Зачем понапрасну меха раздувать,
силы свои тратя?
Естественно созреет эликсир,
родится из него духовный зародыш.

«Домашний сад» — различные энергетические центры (треножник, киноварные поля) человеческого тела. Адепт внутренней алхимии должен собрать в этих центрах потоки пневм — энергий (семена) по принципу «сродства видов» (*тун лэй*) и взращивать их посредством питания внутренним огнем и т. п., полагаясь, однако, более на естественные закономерности циркулирования энергии в теле и фазы этого циркулирования, нежели на различные искусственные приемы (дыхательные упражнения раздувание мехов и т. п.), которые в неподходящее время могут скорее повредить, нежели помочь адепту.

Если же он следует естественности, то духовный зародыш благополучно созреет и станет новым телом адепта—бессмертного, которое и покинет, родившись, вскормившее его лоно — прежнее тело.

Стиху соответствует гексаграмма «истощение» (*кунь*), состоящая из триграмм *кань* и *дуй*.



[64(48)]

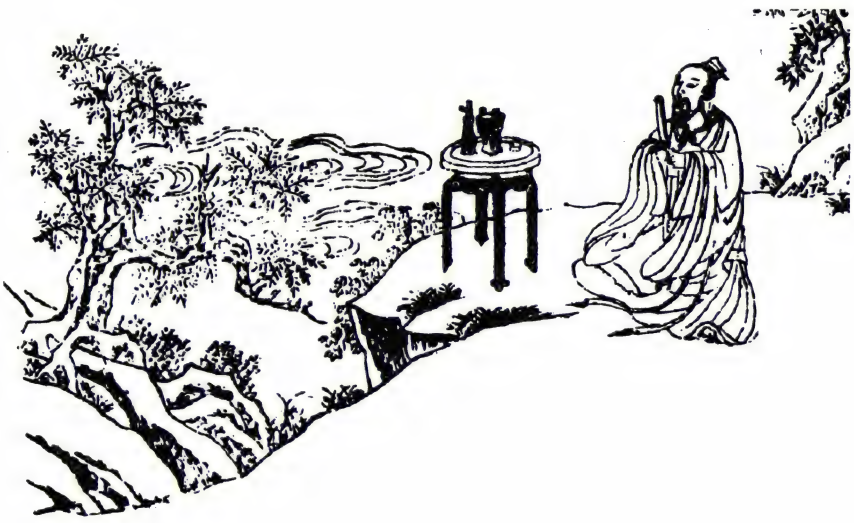
Смотри, не расходуй силы свои
на изощренные лживые методы;
Остерегись от других семейств получать
к бессмертию ведущие рецепты.
В сосуд постепенно ты добавляй вино,
жизнь продлевающее;
Внутри треножника найдешь напиток,
возвращающий *хунь* — разумную душу.

Это четверостишие продолжает развивать мысли предыдущего стиха. Первая его строка предостерегает адепта даосизма от злоупотребления второстепенными вспомогательными упражнениями (дыхательные упражнения, гимнастика и т. п.), а вторая содержит скрытую критику как внешней алхимии, так и вообще употребления каких-либо внешних средств для обретения бессмертия (рецепты других семейств).

Напротив, третья и четвертая строки содержат положительное наставление адепту: ему предписывается заниматься только внутренней алхимией, созданием в сосудах и треножниках тела (киноварных полях) бессмертного зародыша посредством соединения «продлевающего жизнь вина» (*янь мин цзю*) и «напитка, возвращающего *хунь* — разумную душу» (*фань хунь цзан*). Первый термин обозначает *иньную* пневму металла, его семя (*цзинь цзин*) и сущность, а второй — «*янную* пневму дерева», «древесный сок» (*му е*), уже знакомые нам как свинец и ртуть, *кань* и *ли* и т. п.

延命酒
返魂漿

Стиху соответствует гексаграмма «колодец» (*цзин*), состоящая из триграмм *сюнь* и *кань*.



[65(49)]

На снежных горах отпробуй раз сливок;
Влей их в печь превращений теперь,
что на востоке, в области *ян*.
Если пройти через гору Куньлунь,
направляясь на северо-запад,
Придешь туда, где фею Ма-гу
встретил Чжан Цянь когда-то.

雪山

«Снежные горы» (*сюэ шань*) — горы в западной части Китая. Здесь — символ запада и металла, *инь ци*.

醍醐
金液

«Сливки» (*ти ху*) — здесь обозначение «золотого раствора» (*цзинь е*), толкуемого как «сок (или раствор) металла», т. е. опять же *инь ци*.

東陽造
化爐

«Печь превращений восточного *ян*» (*дун ян цзао хуа лу*) — область северо-востока, место, где начинается возрастание *ян* и убывание *инь*. В практике внутренней алхимии — один из центров тела, связанный с началом алхимического делания.

Куньлунь — мифическая высочайшая гора мира, якобы расположенная на западе; в терминологии внутренней алхимии — макушка головы, головной мозг, верхнее киноварное поле. Здесь северо-востоку предыдущей строки противопоставляется северо-запад, место максимального расцвета *инь* и умаления *ян*.

Ма-гу — одна из бессмертных фей; здесь олицетворение женской пневмы, *инь ци*.

Чжан Цянь (II в. до н. э.) — знаменитый путешественник по Средней Азии и дипломат времен ханьского императора У-ди (140—87 гг. до н. э.). Здесь выступает как олицетворение мужской пневмы *ян ци*.

Общий смысл данного четверостишия заключается в описании внутреннеалхимического упражнения по направлению энергий тела по замкнутому кругу, образуемому двумя основными каналами (*цзин*) энергий: *ду мо* («вена контроля») и *жэнь мо* («вена управления»). Одна из них начинается в промежности, проходит по позвоночнику через макушку и оканчивается у верхней губы. Вторая начинается у нижней губы, проходит по середине туловища и заканчивается в промежности. По одной вверх движутся потоки *ян ци*, по другой вниз — *инь ци*.

Даосский адепт направляет пневму *инь* в печь превращений, т. е. в сферу *ян*, поднимает ее до макушки головы, после чего спускает вниз, где и происходит ее встреча и соединение со встречным потоком *ян ци*. Таким образом, пневма тела совершает полный круг по микрокосму, двигаясь с северо-востока к северо-западу (нижние передняя и задняя части тела) через Куньлунь (голову).

Стиху соответствует гексаграмма «смена» (*гэ*), состоящая из триграмм *ли* и *дуй*.



[66(50)]

Люди, не знающие о семени *ян*,
о том, кто гость, кто хозяин,
Как могут тогда распознать
близких и дальних?
Искусство внутренних покоев
закрывает дверь, ведущую к успеху;
Ведь скольких легкомысленных людей
ошибка погубила эта!

«Семя (или сущность) *ян*» (*ян цзин*) здесь — *янная* пневма, вызревающая в глубинах инь. Графически изображается непрерывной чертой в триграмме «вода» (*кань* ☵). В терминологии внутренней алхимии рассматривается как основа жизненности.

«Хозяин и гость», «близкие и дальние» — обозначение различных стадий внутреннеалхимического процесса, когда ведущую роль играют попеременно то *янные*, то *иньные* пневмы, которые таким образом выполняют то ведущую функцию («хозяин»), то подчиненную («гость»). О значении терминов «гость» и «хозяин» см. выше, комментарий к 4-му стиху I части. Так, например, в той стадии алхимического процесса выплавления киноварного зародыша, когда упор делается на совершенствовании «природной сущности» (*син*), хозяином является дух (*шэнь*), ассоциируемый с природной сущностью, а гостем — пневма (в собственном, узком смысле, в отличие от широкого, согласно которому и дух тоже является видом утонченной пневмы), ассоциируемая с жизненностью. Подробнее см. комментарий к 9-му стиху I части. Когда совершенствуется жизненность, то ситуация становится противоположной.

Заключительные строки стиха представляют собой филиппики против последователей сексуальной практики искусства внутренних покоев, считавших, что под гостем и хозяином следует понимать мужчину и женщину, и смотревших на правильно совершенное соитие как на лучший путь, ведущий к питанию пневмы и бессмертию. В отличие от них Чжан Бо-дуань, равно как и вся сформировавшаяся традиция внутренней алхимии, понимает соитие как иерогамию *иньных* и *янных* пневм в теле адепта, о чем уже неоднократно говорилось выше.

Стиху соответствует гексаграмма «жертвенник» (*дин*), состоящая из триграмм *сюнь* и *ли*. ䷱



[67(51)]

Любое из бесчисленных существ
стремится возвратиться к корню;
Кто возвратился к корню,
жизненность обрел опять,
став постоянно сущим.
Но тех, кто знает постоянство,
вернулся к корню,
трудно встретить средь людей;
О тех же, кто порочное творит,
зло возлюбя, повсюду можно услышать.

Первые две строки четверостишия представляют собой видоизмененную цитату из чжана 16 «Дао дэ цзина»: «Ведь любое из бесчисленных существ возвращается к корню. Возвращение к корню называют покоем. Покой называют возвратом к жизненности (судьбе, естественной участи — *мин*). Возврат к жизненности называют постоянством». Лао-цзы рассматривает покой, один из атрибутов Дао, как корень движения (ведь и само Дао, в качестве Небесной оси или Пружины будучи неподвижным, приводит в движение мироздание, в свою очередь являющееся вечным взаимопереходом движения в покой и покоя в движение). Вместе с тем возвращение к корню, к сверхбытию Дао (а именно в «Дао дэ цзине», чжан 6, слово «корень» впервые употребляется в онтологическом смысле: «Врата сокровенной женственности [«самки», *пинь*] — корень Неба и Земли»). Возвращение к корню означает возвращение к Дао как источнику жизненности (*мин*) и обретение вечной жизни. Однако этого достичь чрезвычайно трудно, лишь незначительному числу людей это удавалось. При этом они, как правило, оставались в безвестности, тогда как шарлатаны и невежды пользуются громкой славой.

Стиху соответствует гексаграмма «молния» (*чжэнь*), состоящая из двух триграмм *чжэнь*.





[68(52)]

Фу Е близким передал умение делать мечи,
Уравновешены мягкость
и твердость металла, воды,
и завершен меч Мо-е.
Кого бы ни встретил владелец меча,
намеренья все он знает;
Нежить на тысячу *ли* вокруг
ударом молнии сражена.

Согласно комментарию Се Дао-гуана, данное четверостишие является метафорой создания киноварного эликсира.

Оу Е — полулегендарный оружейный мастер эпохи Чунь-цю, создавший меч Мо-е (Мо-се), обладавший исключительными и почти сверхъестественными качествами, рецепт изготовления которого он будто бы передал потомкам. Его изготовление предполагало доскональное понимание принципов ковки и плавки, использование твердости и мягкости. Здесь речь идет о духовном мече, сделанном не из металла, а из пневм *инь* и *ян*. Однако, судя по тексту Чжан Бо-дуаня, можно предположить и то, что здесь говорится лишь об *иньных* пневмах (*инь ци*) металла и воды. Как уже говорилось, внутренняя алхимия использует *инь ци* для создания бессмертного тела, состоящего уже из одной лишь чистейшей пневмы *ян* (*чунь ян*).

Впрочем, из комментария Дун Дэ-нина следует, что в данном случае под металлом нужно понимать не стихию «металл», а пневму (*ци*) вообще: подобно тому, как меч делается из металла посредством переплавок и ковки, так же и бессмертный зародыш выплавляется в киноварном поле из пневм тела адепта.

Владение мечом Мо-е дает его хозяину ряд преимуществ; по учению даосизма, выплавление эликсира наделяет адепта сверхъестественными способностями и силами экзорциста.

Стиху соответствует гексаграмма «сосредоточенность» (*гэнь*), состоящая из двух триграмм *гэнь*.





[69(53)]

Бью в бамбуковый барабан,
черепаху зову нефритовый гриб проглотить;
Ударяю по струнам цитры,
призываю феникса выпить скипетр-нож.
Когда проникнут в тело мое,
появится блеск золотой,
Но не следует с профанами рассуждать
о принципе этом вовсе.

Игра на бамбуковом барабане и цитре символизирует привлечение *инь ци* и *ян ци*, соответствующих по сродству видов игре на этих инструментах. Бамбук в даосизме также является символом опустошения сердца. Черепаха — символ севера, стихии воды и, таким образом, зрелой *иньной* пневмы, черного свинца. Призывание черепахи, глотающей продлевающее жизнь снадобье — «нефритовый гриб» (*юй чжи*), символизирует собирание в теле адепта *инь ци* для создания эликсира. 玉芝

Феникс, напротив, является символом юга, стихии огня и зрелой *янной* пневмы, красной ртути. Призывание феникса, пьющего снадобье долголетия (*дао гуй*; «скипетр-нож», по одним комментариям — название снадобья, по другим — указание на малую дозу, достаточную для достижения эффекта от его приема), символизирует собирание зрелого *ян ци* в теле адепта и сплавление его с *инь ци* черепахи. После обретения бессмертия тело адепта преображается, трансформируется, приобретая сверхъестественные качества и золотой блеск. Сияющий круг также появляется перед глазами адепта в конце занятий внутренней алхимией. Но все это, заверяет Чжан Бо-дуань, эзотерические тайны, недоступные профанам. 刀圭

Стиху соответствует гексаграмма «течение» (*цзянь*), состоящая из триграмм *гэнь* и *сюнь*. ䷴



[70(54)]

Если пневмы родственных видов
в снадобье сошлись,
будет закончен образ;
Если Путь-Дао в тончайшей своей тиши —
самоестественность пребудет в гармонии.
Если одно лишь зерно
одушевленного эликсира
проглочено и попало в живот,
Значит, пойму я сразу,
что жизненность отнюдь не исходит от Неба.

Субстанции, переплавляемые в процессе внутренней алхимии, являются «спермой» (*цзин*), точнее — энергией, овеществлением которой является сперма, пневмой (*ци*) и духом (*шэнь*). Слово «пневма» в данном случае употребляется в особом терминологическом значении, т. к., строго говоря, и сперма, и дух являются модификациями пневмы-*ци*. Соединение этих пневм, субстанций родственных видов ведет к созданию условий для зачатия бессмертного зародыша. Однако манипуляции с ними относятся только к «совершенствованию жизненности» (*сю мин*), телесности и являются «деянием» (*ю вэй*). «Тончайшая тишь» (*си и*) — выражение, восходящее к чжану 14 «Дао дэ цзина»: «Смотрю на него и не вижу, — именую его тончайшим (*и*). Слушаю его и не слышу, — именую его тишайшим (*си*). Хватаю его и не могу удержать, — именую его неуловимым (*вэй*)». Традиционно эпитеты *и си* означают неоформленность, безвидность и сокрытость Дао-Пути в его отсутствии. Приобщение к его покою и «самоестественности» (*цзы жань*) посредством созерцания охватывает уже «совершенствование природной сущности» (*сю син*) и относится к «недеянию» (*у вэй*). Таким образом, первые два стиха четверостишия кратко описывают две стороны даосской практики как дополняющие друг друга и основывающиеся на даосской онтологии (Дао-сокровенное, *у вэй*, возвращается к себе).

希夷

«Зачатие зародыша» в киноварном поле (или создание «одушевленного эликсира» — *лин дань*) приводит, согласно Чжан Бо-дуаню, к «возвращению к жизненности» (*фу мин*), коренящейся в самом человеке и восстановленной волей самого человека, а не Неба. Несмотря на явное расхождение здесь с неоконфуцианством, именно в этом пункте заметно влияние даосизма на его формирование (в особенности в сфере терминологии). Обретение бессмертия приводит к единению адептов с «Сердцем Неба» (*тянь синь*; ср. «сердце Дао», *дао синь* неоконфуцианства) и с Дао-Путем, определяемым как «Небесный принцип» (*тянь ли*). Видимо, общее развитие идеологии в период Сун было направлено в одну и ту же сторону и создание неоконфуцианства Чжу Си как бы подвело итог идейному брожению этого периода.

靈丹

復命

天心

道心

天理

Стиху соответствует гексаграмма «невеста» (*гуй мэй*), состоящая из триграмм *дуй* и *чжэнь*.



[71(55)]

Редеющие золото и киноварь
можно за день завершить,
Если почтительнейше внимать
древних бессмертных ученью.
Кто говорит: нужно девять сроков
или три года для этого,
Те лишь растягивают срок, время растрачивая.

Это четверостишие еще раз подчеркивает внутренний характер алхимии Чжан Бо-дуаня, которая здесь провозглашается сущностью учения всех бессмертных, древней эзотерической традиции. Успех во внутренне-алхимическом делании зависит не от сроков и обстоятельств, а от правильности силы концентрации, равно как и умения питать природную сущность. Тогда дело создания совершенного бессмертного зародыша, рдеющих золота и киновари можно свершить и за один день.

Стиху соответствует гексаграмма «изобилие» (*фэн*), состоящая из триграмм *ли* и *чжэнь*.



[72(56)]

В совершенствовании великого снадобья
легкое есть и трудное;
Следует знать, что исходит от нас,
а что исходит от Неба.
Если силы свои не собрал,
чтоб скрытое Благо-Дэ утвердить,
То бесов тóлпы в движенье придут,
препятствия станут чинить.

Истинный путь к бессмертию, учит Чжан Бодуань, состоит в создании внутреннего «великого снадобья» (*да яо*). Однако в этом процессе помимо его двухсоставности, отмечавшейся ранее (природная сущность и жизненность), есть и еще одна двойственность: это процессы, подвластные самому человеку, и процессы, проистекающие от Неба (Дао). Например, человек может посредством созерцания выпрямлять свое сердце, питать природную сущность, но она сама дарована ему Небом (см. выше многократно отмечавшиеся пункты сближения с преднеоконфуцианскими и неоконфуцианскими концепциями). Эта дуальность оборачивается двойственностью алхимического и этического. Все алхимические упражнения тщетны, если до этого человек не развил своих благих качеств, выявив в них свою дарованную Небом природу. Таким образом, этическое совершенствование, упражнения в выявлении гуманности и Блага-Дэ должны предшествовать собственно алхимической практике, которая в противном случае может привести адепта к краху и гибели (нападениям бесов и демонов). Сам принцип приоритета этического отмечается уже в «Баопу-цзы», где совершение добрых дел является необходимым условием обретения бессмертия и гарантией права приступить к плавке эликсира, но в полной мере он развивается именно в медитативной традиции внутренней алхимии с ее упором на интроспекцию и созерцание.

Стиху соответствует гексаграмма «странствие» (*люй*), состоящая из триграмм *гэнь* и *ли*.





[73(57)]

Члены триады вселенской
извечно грабят друг друга:
мгновенье вкуси —
Пружина Дао-Пути и Дэ-Блага
святых бессмертных такова.
В умиротворении мириады превращений,
в упокоении всякая мысль;
Сотня костей пребывает в норме —
не-деяния доказательство здесь.

Все это четверостишие представляет собой видоизмененную цитату из «Инь фу цзина» («Книги о единении сокрытого») — подробнее см. комментарий к 38(22). В «Инь фу цзине» говорится: «Небо и Земля грабители всего сущего, все сущее грабитель человека, человек — грабитель всего сущего. Трое грабителей пребывают в согласии, и вселенская триада умиротворяется. Поэтому говорится: вкуси свое время, упорядочь свои кости. Двинь свою пружину, и мириады превращений умиротворятся».

Здесь подчеркивается даосское учение о единстве и взаимосвязи всего сущего. Все в космосе существует за счет другого, как бы «ворует» его бытие. Весь космос представляет собой единый организм, где ничто не является самосущим, сущим «в себе и для себя». Все сущее родится благодаря пневмам *инь—ян* Неба и Земли. Человек использует все сущее как для удовлетворения жизненных потребностей, так и как материал для своей производственной деятельности.

В свою очередь, все сущее также ворует энергию человека. Таким образом, космическая триада китайской философии оказывается Тремя Грабителями и их гармония — гармония Вселенной. Иероглиф *ши*, «съесть», «вкусить», объясняется обычно как *сы*, «вскармливать», «выращивать». Если человек вкушает (в самом широком смысле) в подходящее время, то его организм здоров и кости упорядочиваются. Правильное использование космического ритма для достижения поставленной цели (в даосизме — бессмертия) является вкушением в должный момент. Человек как бы крадет у природы ее силы для собственного блага, «плывет по течению природы в нужном направлении». Это еще раз подтверждает, что древнедаосский принцип (*у вэй*) отнюдь не противоречит мировоззренческим установкам позднего даосизма. Это же относится и к внутренней алхимии, адепт которой использует протекающие в организме процессы для создания нового бессмертного тела.

食飼

Стиху соответствует гексаграмма «проникновение» (*сюнь*), состоящая из двух триграмм *сюнь*.



[74(58)]

В «Книге о единении сокрытого»
больше трехсот драгоценных знаков;
В «Книге о Дао-Пути и Дэ-Благе»
пять тысяч духовных письмен.
С древности до настоящего времени
бессмертных, взошедших на Небо,
число несчетно,
Все они черпали понимание истины
из этих творений всегда.

«Книга о единении сокрытого» — «Инь фу цзин» — см. выше, ее объем — 447 или (краткая версия) 370 знаков. Пять тысяч духовных письмен «Книги о Дао-Пути и Дэ-Благе» — «Дао дэ цзин» (5 000 знаков). Оба текста почитались в даосской традиции как книги высшего откровения, восходящие к Хуан-ди и Лао-цзы. В традиции внутренней алхимии трактовались символически как тексты по ее методологии, правильное понимание которых — ключ к собственно алхимической практике.

Стиху соответствует гексаграмма «радость» (*дуй*), состоящая из двух триграмм *дуй*.



[75(59)]

Если даже обильная мудрость твоя
превосходит познания Яня и Миня,
Все же, не встретив истинного учителя,
полного негде достичь понимания.
Если у тебя есть только лишь
канонические книги искусства киновари,
а устного наставленья ты лишен,
Кто ж научит тебя,
как зачать духовный зародыш?

Весь данный стих посвящен одной теме — важности передачи традиции непосредственно от постигшего Дао учителя. Сколь бы ни были важны канонические тексты, такие как «Дао дэ цзин» и «Инь фу цзин», о которых говорится в предыдущей главе, однако их учение становится действенным лишь в приложении к конкретным наставлениям учителя, не фиксируемым ни в каких текстах. Из этого, в частности, следует подтверждение предположения о методологическом характере даосских философских сочинений, содержание которых не противоречит даосской религиозной практике, а скорее является общей теорией последней.

Упоминаемые в стихе (первая строка) Янь и Минь — ученики Конфуция: его любимец Янь Хуэй и Минь Цянь-цзы.

Стиху соответствует гексаграмма «раздробление» (*хуань*), состоящая из триграмм *кань* и *сюнь*.



[76(60)]

Следует до конца уяснить
обезьяны-сердца в вершок пружину;
Соверши три тысячи дел благих —
и с Небом тогда сравнишься.
Самоестественность треножником владеет,
где можно варить дракона и тигра;
Зачем же привязанным быть к семье,
любить сыновей и жен?

Данный стих посвящен даосским методам психотехники — достижению особых просветленных состояний сознания. В китайской религиозно-философской традиции сердце — не столько орган, сколько синоним сознания. Первоначально сердце рассматривалось как некий мыслящий орган, расположенный в центре груди, причем орган прежде всего именно сознающий, мыслящий, а не чувствующий. Подобного рода взгляд на сердце характерен для очень многих культур: Китая, Индии («Этот атман в сердце (*хридайя*) моем...» — «Упанишады») и Средиземноморья (ср. «умную молитву» исихастской традиции в православии, предполагающую низведение ума в сердце). Позднее в Китае словом «сердце» (*синь*) просто стало обозначаться сознание, что хорошо видно по буддийским переводам, где этим словом передаются санскритские термины *читта* (психика) и *нама* (психическое, в оппозиции *нама—рупа*, «имя и форма», «психическое и физическое»).

В позднем даосизме, в котором под буддийским влиянием бессмертие все в большей степени начинает восприниматься как особое состояние сознания, его пробуждению, медитативным методам, созерцанию начинает придаваться все большее внимание. При этом следует отметить, что и практика «совершенствования жизненности» (*сю мин*) также предполагала медитативное углубление и созерцание движения пневмы (*ци*) по тем или иным каналам тела, поскольку в соответствии с даосской теорией *ци* следует за мыслью (*и*). 意

В данном стихе просматривается и связь между даосской психотехникой и этикой. По существу, в данном стихе повторяется тезис, изложенный еще в «Баопу-цзы», согласно которому совершение трех тысяч добрых дел без какого-либо дурного (оно сразу аннулирует все результаты благих поступков) является необходимым предварительным условием практики достижения бессмертия. Здесь о добрых делах говорится как о предпосылке «уравнивания с Небом» (*ци тянь*), то есть о 齊天 достижении исконного прежденебесного состояния.

На данном этапе процесс варки дракона и тигра (истинных ртути и свинца) должен протекать совершенно естественно, без каких-либо усилий.

В заключительной строке Чжан Бо-дуань вновь говорит о большей цельности пути даосского совершенствования по сравнению с мирскими ценностями (см. 1-й стих I части).

Стиху соответствует гексаграмма «ограничение» (*цзе*), состоящая из триграмм *дуй* и *кань*.



[77(61)]

Не выплавившие перегнанную киноварь
должны быстро ее выплавлять.
Если ее переплавили, начали перегонять —
знать надо, когда пора прекратить.
Если намеренья ты не оставил
держаться за полную мощь,
Не избежать тебе однажды встречи
со смертным позором.

Вначале Чжан Бо-дуань вновь призывает людей стать на путь даосского совершенствования, внутренней алхимии. Для мужчин, согласно даосизму, лучшее время занятий ею — возраст от 16 до 56 лет, а для женщин — от 14 до 49 лет, т. е. возраст, когда жизненная сила созрела, дошла до своего расцвета и не пришла еще в старческий упадок.

Далее Чжан Бо-дуань вновь ставит вопрос о важности знания момента прекращения использования огня (*хо хоу*), т. е. дыхательных упражнений, выполняющих во внутренней алхимии те же функции, что физический огонь во время занятий лабораторной алхимией.

Согласно даосской теории, огонь следует останавливать в двух случаях: 1) когда только что в *дань тянь* собраны пневмы — ингредиенты снадобья бессмертия и 2) когда бессмертный зародыш полностью созрел, обрел полную мощь. Продолжение использования огня и в том и в другом случаях приведет к разрушению эликсира и к полной неудаче в поисках бессмертия.

Данному стиху соответствует гексаграмма «внутренняя правда» (*чжун фу*), состоящая из триграмм *дуй* и *сюнь*.



[78(62)]

Следует знать, что двери,
ведущие в смерть,
ведут также и в жизнь;

Однако не смей утверждать совсем,
что можно назвать жизни врата
смерти вратами.

Если встретился ты с убиеньем Пружины,
понял, отчего переворачивается все,

То начал ты понимать, конечно,
что милосердие рождается во зле.

Данный стих достаточно сложен и обладает несколькими планами. Вначале приводится распространенное высказывание, цитируемое в знаменитом эротическом романе «Цзинь, Пин, Мэй» («Цветы сливы в золотой вазе», XVI в.) и приписывающееся даосскому бессмертному Цзунли Цюаню: «Врата, через которые я в жизнь пришел, являются вратами смерти также». Здесь имеется в виду женское лоно и дающее жизнь, и отнимающее ее из-за растрачивания жизненной силы во время полового акта. Это высказывание предполагает и характерное для мифологического мышления отождествление материнского лона и могилы: ср. инициационные ритуалы, во время которых посвящаемый переживает символическую смерть и погребение, за которыми следует новое рождение-воскресение.

С другой стороны, «вратами смерти» (*сы ху*) называется область нижнего *дань тянь* — «море пневмы» (*ци хай*), через которую проходит овеществляемая в виде спермы жизненная сила перед тем, как истечь и сократить таким образом жизнь человека. «Врата жизни» (*шэн мэнь*) — ноздри и рот, через которые человек получает с дыханием жизненную энергию.

死戶 氣海 生門

И наконец, космологически *ян* (жизнь) постоянно порождает *инь* (смерть), а *инь*, в свою очередь, порождает *ян*.

Две последние строки стиха представляют собой видоизмененные цитаты из «Инь фу цзина»:

1) Стоит Небу проявиться, убивая Пружину (Дао, естественный и должный миропорядок, норма), — и перемещаются звезды, меняются местами созвездия. Стоит Земле проявиться, убивая Пружину, — и выползают на сушу драконы и змеи. Стоит Человеку проявиться, убивая Пружину, — и Небо и Земля переворачиваются. Стоит Небу и Земле проявиться в гармонии, — и мириады превращений утверждаются окончательно.

2) Жизнь — корень смерти. Смерть — корень жизни. Милосердие рождается во зле. Зло рождается в милосердии. Ср. в русской культуре:

> Над водами, стихнувшими в безмятежности
> Вечера ясного, бродит туман.
> В последней жестокости есть капля нежности
> И в Божией правде Божий обман.
>
> *З. Н. Гиппиус*

Общий смысл стиха: человек, практикующий внутреннюю алхимию, должен понять принципы чередования *инь—ян*, познать механизм функционирования микрокосма и, повернув вспять его направленные к смерти процессы, достичь бессмертия.



Стиху соответствует гексаграмма «переразвитие малого» (*сяо го*), состоящая из триграмм *гэнь* и *чжэнь*.



[79(63)]

Несчастье и счастье —
опора друг друга,
одно сокрыто в другом;

Одно за другим идет неизменно,
словно за телом тень.

Если ты сможешь перевернуть
Пружину жизни и смерти,

Немедленно в схваченном произойдет
перемена, из горя творящая счастье.

Данное стихотворение совершенно отчетливо, прямым текстом объясняет суть изощренного предыдущего стиха, утверждая, что задача внутренней алхимии — превращение смерти в бессмертие пониманием принципов протекания микрокосмических процессов и их переворачиванием.

В первой строке скрыта цитата из чжана 58 «Дао дэ цзина» («Горе — опора счастья, счастье — опора горя»), неоднократно цитировавшаяся в памятниках китайской литературы (см., например, оду поэта III—II вв. до н. э. Цзя И «Птица смерти»).

Стиху соответствует гексаграмма «уже конец» (*цзи цзи*), состоящая из триграмм *ли* и *кань*, символизирующая гармоническое сочетание посленебесных *ян ци* и *инь ци* (гексаграмма с полной уместностью черт).



[80(64)]

Совершенствуйся,
в хаос привычки смешав,
так умеряя блеск;
Круглое круглым пусть будет всегда,
квадратное будет квадратным.
Ясность и мрак восстают
из непостижимого для человека;
Как научить мне людей понять,
как им узреть и действие, и покой.

Это заключительный стих II, основной и самой большой по объему, части «Глав о прозрении истины».

Первая строка содержит намек на чжан 4 «Дао дэ цзина»: «Притупи свою остроту, освободи свои путы, умерь [дословно: «гармонизуй», *хэ*] свой свет, воссоедини свои пылинки». Речь здесь идет о своеобразном смирении, заключающемся в преодолении ограничений индивидуальности и индивидуалистических мотиваций в стремлении к единению с универсумом.

和

Эта же идея развивается и ниже: «Пусть ваше "да" будет "да", а ваше "нет" — "нет", а что свыше того, то от лукавого». Этот стих (круглое — просто круглое, квадратное — просто квадратное) по видимости противоречит изощренному релятивизму предшествовавших стихов, а в действительности дополняет его подобно «голубиной простоте», дополняющей «змеиную мудрость».

Круглое — символ Неба, Дао и *ян*. Квадратное — символ Земли, Дэ и *инь*.

Чжан Бо-дуань призывает здесь к полной гармонии, равновесию между движением и покоем, *инь* и *ян* и т. д.

Стиху соответствует гексаграмма, являющаяся как бы зеркальным отражением предыдущей, отвечающая зеркальности содержания двух стихов. Это гексаграмма «еще не конец» (*вэй цзи*) с полной неуместностью черт. Она завершает круг развития гексаграмм, их цикл и как бы из своей внутренней неустойчивости дает начало новому циклу, рождая первую гексаграмму «небо» («творчество», *цянь*), состоящую из одних *янных* черт. Цель внутренней алхимии, таким образом, достигнута. Тело, состоящее из чистых прежденебесных пневм *ян*, создано, и бессмертие обретено.



«еще не конец»



«небо»



悟眞篇卷下

悟眞篇正義卷下

會稽元眞子董德寧註

五言四韻一首

女子著青衣。郎君披素練。見之不可用。用之不可見。恍惚裏相逢。杳冥中有變。一霎火焰飛。眞人自出現。（著音灼。霎音煞。）

女子著青衣者。離爲中女。木之色青。著衣者。服衣於身也。此乃砂中汞之象。以砂屬離火。而汞屬震木也。郎君披素練者。坎爲中男。金之色白。練、素縑也。披練者。荷鍊於體也。此爲鉛中銀之象。以鉛屬坎水。而銀屬兌金也。見之不可用者。謂有形質之物。是後天之鉛砂也。用之不可見者。謂無形質之藥。乃先天之金汞也。恍惚者。陽初動之象。而心覺恍惚。乃眞鉛已生。此時可以運用烹煉。故謂之恍惚裏相逢也。杳冥者。陰極靜之意。而身如杳冥。乃眞汞已生。此際是後天復先天。故謂之杳冥中有變也。一霎者。猶頃刻也。眞人者。卽丹頭也。言有此杳冥恍惚之象。卽當運動火符。採取鉛汞藥物。入於黃庭之中。則丹胎凝結。是謂眞人出現矣。此章總述藥物之作用。以及結丹之功效如此耳。

西江月

Начальная страница третьей части ксилографического издания
«Глав о прозрении истины»

Главы о прозрении истины

Часть третья

[81(1)]

В одежды зеленые облечена девица,
А юноша в шелк белый облачен.
Нельзя использовать видимое,
В туманном и смутном они столкнулись,
Во мрачной пучине превращение свершено.
Взметнулся мгновенно огня язычок,
Совершенный человек сам появился.

Данный стих открывает III, заключительную часть «Глав о прозрении истины», состоящую из девятнадцати стихотворений. Первый стих символизирует субстанциональное единство всего сущего. За ним следуют двенадцать стихов нерегулярного типа (жанр *цы*, «романса»), символизирующие двенадцать месяцев года. Далее выделяется еще один стих в том же жанре, символизирующий дополнительный, високосный месяц. Завершают «Главы о прозрении истины» пять стихов в жанре «оборванных строк» (*цзюэ цзюй*), четверостиший, символизирующих пять первоэлементов.

Обратимся к анализу первого стиха.

Девица, одетая в зеленые (*цин*) одежды, — обозначение ртути, скрытой в киновари. Киноварь в традиционной алхимической символике соотносится с первостихией «огонь» и триграммой *ли*. Ртуть — это «дерево» и триграмма *чжэнь*. Символический цвет дерева — зеленый. Таким образом, речь здесь идет о незрелой пневме *ян*, скрытой в сердцевине более полной *янной* пневмы.

Юноша, одетый в белое, — серебро, скрытое в свинце. Свинец соотносится с водой и триграммой *кань*, а серебро — с металлом и триграммой *дуй*. Символический цвет металла — белый.

То, что видимо, но не используемо, — это обладающие материальной овеществленностью наличные вещи, то есть посленебесные ртуть и серебро, незрелые *ян ци* и *инь ци*.

Невидимое, но используемое — невещественное и неоформленное пневменное снадобье бессмертия, прежденебесные металл и ртуть.

«Туманное и смутное» (*хуан ху*) — космологический образ «Дао дэ цзина» (чжан 21), обозначающий здесь не первоначальный хаос, а перводвижение *янных* пневм. «Когда самосознание [«сознание сердца» — *синь цзюэ*] погружено в туманное и смутное, тогда и рождается истинный свинец», — говорит комментатор «Глав о прозрении истины» Дун Дэ-нин. Тогда, по учению внутренней алхимии, становится возможной его плавка, во время которой он соединяется с истинной ртутью, встречается с нею.

心覺

«Мрачная пучина» — образ первопокоя *инь*. Само тело уподобляется Чжан Бо-дуанем космологическому мраку отрицательной пневмы. И когда этот

покой тела обретается, рождается истинная ртуть, переходящая из посленебесного в прежденебесное состояние. Это и есть превращение в мрачной пучине.

Язычок пламени — видимо, сгусток чистой пневменной энергии, пробивающийся через точку на макушке головы адепта (*бай хуэй*) в момент рождения бессмертного зародыша, его первого выделения из старого, грубого тела в качестве нового тела адепта. В литургической символике выступает как навершие на головном уборе священнослужителя. 百會

«Совершенный человек» — здесь целостный киноварный эликсир, сформированный из собранных в качестве ингредиентов снадобья и введенных в средний *дань тянь*, «желтый двор», свинца и ртути, из которых и сгущается киноварный зародыш, «совершенный человек» (*чжэнь жэнь*). 真人

Данный стих в целом говорит о роли ингредиентов снадобья и эффективности зачатия бессмертного зародыша.



[82(2)]

Луна над Западной рекой

Снадобье внутреннее в своих перегонках
подобно внешнему снадобью,
Внутреннее во внешнее проникает,
внешнее — непременно во внутреннее.
Когда эликсиры лишь появились,
мир и гармонию обретут,
тогда становится ясно,
что подобны они по родству;
Их согревающие и питающие свойства —
оба играют свою роль.
Во внутреннем есть
небесно-естественный истинный огонь,
В печи алеет и рдеет растущая краснота.
Чтобы снаружи печи неустанно
огонь прибавлять, убавлять,
силы нужны и усердье неложное
Ничто не превзойдет
по тайности великой истинное семя.

Данный стих является первым из стихов, написанных в жанре *цы* на мотив «Луна над Западной рекой» (*си цзян юэ*). 西江月

Под внешним снадобьем здесь имеется в виду эликсир, составленный из посленебесных пневм, получаемых извне посредством дыхательных упражнений. Внутреннее снадобье — эликсир, составленный из прежденебесных пневм посредством направляемого мыслью движения всегда присутствующих в теле энергий «изначальной гармонии» (*юань хэ*). Несмотря на акцидентальное различие этих двух типов пневм, субстанционально они едины, что и позволяет говорить Чжан Бо-дуаню об их подобии — «тождественности» (*тун*). Прежденебесные пневмы вводятся в треножники и печи (киноварные поля), составленные, в свою очередь, из чистых, первичных *янных* и *иньных* пневм *цянь* и *кунь*, а посленебесные пневмы как бы окутывают их снаружи, что образует гармонию и взаимодополняющую согласованность этих двух типов пневм. При этом внешнее снадобье ответственно за создание киноварного эликсира (*дань*), а внутреннее — за зачатие бессмертного зародыша, происходящее при их соединении с киноварным эликсиром. Этот прием внутренней алхимии теоретически обоснован Чжан Бо-дуанем на основе классической китайской концепции сродства видов (*тун лэй*). «Согревающие и питающие свойства» (*вэнь ян*) заключаются в согревании внешнего снадобья при его собирании и создании киноварного эликсира, а также введении в киноварное поле киноварного зародыша и подогревании (варке) его посредством дыхательных упражнений. Эти два типа согревания и питания различны. Киноварный эликсир, создающийся из внешнего снадобья, обволакивает треножник и печь спереди и сзади, с востока и запада. Круговой огонь, поддерживающий алхимический процесс, обтекает печь вначале слева, а потом справа, производя разделение на хозяина и гостя. 元和 溫養

Внутреннее — вместилище «пещера пневмы» (*ци сюэ*), содержащее в себе небесно-естественное (*тянь жань*) истинное *ян*, а в печи (*дань тянь*) возрастает другой тип огня — красный огонь. Регуляция активности этих двух типов огня необходима для правильного созревания зародыша. Эта регуляция предполагает взаи- 氣穴

мосогласованность и взаимодополняемость двух типов огня: как используемого в самой печи, так и вне ее.

真種

«Истинное семя» (*чжэнь чжун*) — «бессмертный зародыш» (*сянь тай*), порождаемый соединением-сгущением «трех вещей» (*сань у*), — см. выше. Однако здесь текст делает упор на согласованности внешнего (киноварный эликсир) и внутреннего (прежденебесные пневмы) для его зачатия и взращивания зародыша.



[83(3)]

Это Дао-Путь совершенно духовно,
в совершенстве мудростью обладает;

Я скорблю,
что разделишь ты слишком скудно,
трудно будет растворенья добиться.

Если в гармонию ты
приведешь ртуть и свинец,
то еще до конца утра

Предзнаменования узришь
формирования жемчужины сокровенной.

Если ученый волю направит к цели
и эликсир выплавлять начнет,

Что помешает ему даже в городе шумном,
даже если при дворе служит он?

Ведь очень легко обрести снадобье,
зачем же ходить далеко?

Если иное поведают люди,
смейся над ними громко.

Данный стих не нуждается в особых комментариях. Здесь Чжан Бо-дуань повторяет несколько своих излюбленных тезисов:

1) предложенный им путь самосовершенствования является наивысшим и совершеннейшим;

2) несмотря на это (а точнее — благодаря этому), он легко осуществим и высоко результативен при условии наличия у практикующего должных благих качеств, ума и воли; «сокровенная жемчужина» (*сюань чжу*) — первообраз бессмертного зародыша (подробнее см. комментарий к стиху 5);

3) все необходимое для совершенствования находится в самом человеке, и никакие внешние условия не могут ни положительно (отшельничество), ни отрицательно (жизнь в городской суете, служба) повлиять на устремленного к цели адепта, не могут ни способствовать, ни препятствовать процессу внутренней алхимии. Всякий же думающий иначе и придающий значение внешним обстоятельствам человек достоин осмеяния.



[84(4)]

Белый тигр, безусловно,
первейшая, высшая драгоценность;
В цветочном пруде, в духовной воде
истинное золото сокрыто.
Поэтому высшее знающий муж
любит выгоду извлекать из истока глубин,
Не ищет других, не сравнимых с ними,
везде изобильных снадобий.
Если нужно достичь
совершенства девятикратной перегонкой,
Начни с того, что переплавь себя,
придерживаясь сердца.
В срок установленный снадобье собери,
распределяя тонущее и плывущее.
Огонь приблизив, осторожность соблюдай,
чтоб от опасности великой защититься.

«Белый тигр» — эссенция стихии металла, соотносимая в пространственной символике с западом, истинный свинец. Это первый ингредиент, необходимый для практики внутренней алхимии. «Цветочный пруд» (*хуа чи*) — во внешней алхимии уксусная кислота, или винегар. В традиции внутренней алхимии называется также «изначальным морем» (*юань хай*) и обычно рассматривается как жизненная энергия «моря пневмы» (*ци хай*), т. е. нижней части живота. «Духовная вода» (*шэнь шуй*) — это «одухотворенная ртуть» (*лин хун*) или «золотой раствор» (*чжэнь цзинь е*) «перегнанной киновари» (*хуань дань*). Это истинные, пневменные ингредиенты внутреннего эликсира, которые не могут быть заменены никакими профаническими веществами и снадобьями. Обычно тексты внутренней алхимии, говоря о духовной воде, ссылаются на чжан 8 «Дао дэ цзина»: «Высшее благо (*дэ*) подобно воде. Вода делает добро и приносит пользу всем существам и не борется, течет в местах, которые люди не любят, и посему по своей природе она близка к Дао-Пути», усматривая в этом пассаже алхимический смысл.

靈汞

«Переплавь себя» — совершенствуй свою пневму — жизненность методами внутренней алхимии. «Придерживаясь сердца» — т. е. совершенствуя свое духовно-рациональное начало, природную сущность. Чжан Бо-дуань здесь вновь напоминает важнейший принцип даосского совершенствования: принцип одновременного «совершенствования природной сущности и жизненности» (*син мин шуан сю*).

Таким образом, адепт вначале практикует это двойное совершенствование и, руководствуясь естественными закономерностями, вращает пневмы *инь* и *ян* по круговым структурам (*жэнь мо, ду мо*) своего тела, а затем собирает свинец белого тигра и ртуть духовной воды, утверждая хозяина и гостя, плывущее и тонущее (см. выше), выражаемые символикой «И цзина» состояния *инь ци* и *ян ци*, вводя потом эти пневмы в «желтый двор» (*хуан тин*) центра, среднего киноварного поля. Важнейшая задача при этом — правильное использование огня, который при неправильном применении может разрушить внутренний эликсир (это и есть «опасность великая» данного стиха).

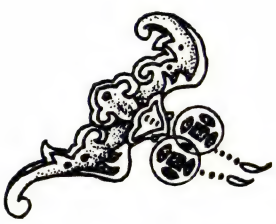
[85(5)]

Если нужно, чтобы истинный свинец
оставался вместе с ртутью,
Пусть не расстается подданный с семьей,
живет в кругу родных.
Если дерево и металл
друг от друга отделились,
нет причины им встретиться вновь,
Если при помощи свахи вместе их не свести.
Природа дерева такова,
что оно любит металл,
следуя справедливости.
Чувства металла таковы,
что, проявляя гуманность и нежность,
в дерево он влюблен.
Так друг друга они втягивают,
друг друга поглощают, родство обретая;
Тогда становится ясно,
что мужчина понес во чреве.

Искусство внутренней алхимии может быть символически описано как любовь между свинцом и ртутью. Однако их соединение невозможно без посредствующей функции стихии «земля» как центра, воплощающего гармонию *инь* и *ян* (см. выше). Таким образом, ртуть и земля образуют как бы круг родственников, семью, в гармонии с которой должен жить подданный, адепт внутренней алхимии. Функцию свахи в иерогамии металла и дерева (свинца и ртути) выполняет стихия земли («желтая тетушка», *хуан по*), которая по системе космологических соответствий между первостихиями и этическими нормами (нравственным каркасом универсума в философии неоконфуцианства) соответствует «искренности», «верности» (*синь*). Дереву (ртуть) соответствует «гуманность» (*жэнь*), а металлу (свинцу) — «справедливость» (*и*). Однако взаимное влечение этих двух пневм таково, что они как бы перенимают природу друг друга, вследствие чего дерево начинает проявлять справедливость, обычно присущую металлу, а металл — гуманность, соотносимую обычно с деревом. Их соотношение также подобно связи между «природной сущностью» (*син*) и «чувствами» (*цин*). Их любовь приводит к зачатию бессмертного зародыша, зреющего в киноварном поле адепта-мужчины, как в материнской матке. Отсюда и образ беременного мужа, уподобившегося таким образом вечноженственному Дао — «Сокровенной самке» (*сюань пинь*), «матери Поднебесной» (*тянь ся му*).

信
仁
義

天下母



[86(6)]

Из чьей семьи прелестница двух и восьми?

В каком месте юноша девяти и трех?

Сами себя называют они
раствором дерева, семенем металла;

Встречаются вместе в стихии земли
и создают тогда три семьи.

К тому же прибегают к помощи
почтенного господина,
дабы ковать и плавить;

Соединяются муж и жена, радостны чувства их.

Водная колесница не смеет
свои колеса остановить,

Мчится вперед, на Куньлунь,
к самой вершине горы.

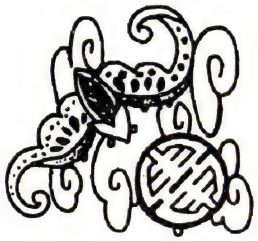
郎君

三性

河車
北方正氣

泥丸宮

Четные числа (два и восемь) символизируют женское начало *инь*, отсюда и образ «прелестницы» (*ча нюй*), которая в контексте данного стиха есть также ртуть (*хун*). Нечетные числа (девять и три) символизируют мужское начало *ян*, выраженное через образ «молодого господина» (*лан цзюнь*), который также является свинцом. *Иньные* пневмы внутриалхимической ртути называются иначе «раствором дерева» (*му е*), а *янные* пневмы свинца — «семенем металла» (*цзинь цзин*). Раствор дерева является «божественной водой» (*шэнь шуй*) внутренней алхимии, а семья металла — «божественным огнем». Эти две пневмы встречаются в последующем центре (земля, сваха, желтый двор) и, соединяясь в иерогамный союз, порождают «трехприродный» (*сань син*) эликсир (см. выше), плод любви этих пневменных супругов. «Водяная колесница» (*хэ чэ*) — «истинная пневма севера» (*бэй фан чжэн ци*), зрелая *инь*. Подобно тому, как колеса профанической колесницы крутятся по земле, водяная колесница как бы вращает *инь ци* тела адепта, способствуя гармонизации воды и огня в микрокосме его тела. Куньлунь — мифическая гора бессмертных на Западе. Здесь — макушка головы или верхний (мозговой) энергетический центр, верхний *дань тянь* (также *ни вань гун* — «дворец нирваны»). Общий смысл заключительных строк стиха состоит в том, что после иерогамии ртути и свинца адепт должен использовать движущую силу *инь* (водяной колесницы; точнее, по смыслу данного образа — водяное колесо), чтобы поднять эти энергии на Куньлунь (киноварное поле) и вновь опустить вниз, возвращая в земляной котел среднего киноварного поля, где и зачнется «киноварный зародыш» (*дань тай*).



[87(7)]

Семь обращений
вермиллион возвращают к корню,
Девять перегонок
золотой раствор обращают к истине.
Зачем период времени считать
от *инь* до *цзы* или от *кунь* до *шэнь*?
Нужно, чтобы пять стихий
точно свои места занимали.
Корень имеет один вкус —
вкус водяного серебра.
Все вокруг обтекает, все проницает,
проходя через все созвездия.
Инь и *ян* достаточною обладают мерой,
чтоб в сферу божественного
самим проникнуть;
Исходят и входят опять,
как же им отделиться
от Сокровенной женственности?

返本還原

Первые две строки данного стиха переформулируют в алхимическом контексте весьма распространенное в даосских текстах выражение «вернуться к корню, возвратиться к основе» (*фань бэнь хуань юань*). Семерка — число зрелого первоэлемента «огонь», а вермиллион, киноварный порошок, — общее обозначение *янных* пневм, то есть пневм первостихий дерева и огня. Общий смысл двух первых строк поэтому сводится к возвращению *янных* пневм к своей собственной природе, естественному состоянию прежденебесного совершенства, предполагающему охватывание огнем свинца и вбирание его внутрь.

Девятка — число зрелого первоэлемента «металл». «Золотой раствор» — эссенция *иньных* пневм стихий металла и воды. Вода дополняет ртуть и опускается вниз, в отличие от огня, поднимающегося вверх. Огонь и дерево обусловливают возвращение адепта к своей изначальной природной сущности, а вода и металл — возвращение к подлинной природе чувств. В результате происходит восстановление прежденебесного состояния всех пневм, соединение первоэлементов и полная интеграция всех энергий и субстанций тела адепта.

大周天
小周天

В третьей строке Чжан Бо-дуань перечисляет циклические знаки *инь*, *цзы*, *кунь* и *шэнь*, намекая на обозначение этими знаками не только отрезков временного цикла, но и точек по ходу кругового движения энергий в теле адепта по каналам *жэнь мо* и *ду мо* (*да чжоу тянь; сяо чжоу тянь*).

一氣

Чжан Бо-дуань говорит о ненужности излишней детализации внутреннеалхимической практики, для которой достаточно правильного понимания природы первоэлементов и умения использовать их. «Водяное серебро» — с одной стороны, это ртуть, а с другой — нечто совершенно противоположное: металл, скрытый в воде, т. е. истинный свинец, в своей субстанциональной основе являющийся «единой пневмой» (*и ци*). «Все созвездия» — здесь имеются в виду три киноварных поля, через которые последовательно протекает истинный свинец во время своего кругового движения по телу адепта. Истинный свинец, обтекая все энергетические центры тела и четыре конечности, соотносимые со сторонами света, приводит к окончательной сбалансированности пневм пяти первостихий и гармонии *инь—ян*,

玄牝之門

вследствие чего последние приобретают свою изначальную прежденебесную божественность. «Врата Сокровенной женственности» (*сюань пинь чжи мэнь*) — образ из чжана 6 «Дао дэ цзина» (см. выше). Здесь ось, стержень, двигательная пружина алхимического процесса, регулирующая операции с пневмами в ходе внутренней плавки.



[88(8)]

Мужское внутри себя
женское качество содержит;
Истинное *инь*, конечно, семя *ян* обнимает.
Два принципа в гармонии, в согласье —
тогда получится снадобье,
Этим отмечено превращение *по* —
душ животных — в духовность,
хунь — душ разумных — в мудрость.
Верь в единое зерно золота
и киновари Дао-Пути,
Ибо когда змея съест его,
то она становится драконом;
Когда курица проглотит его,
она становится фениксом;
Летят они, вступая в сферу чистоты,
во владения истинного *ян*.

Мужское («петушиное», *сюн*), содержащее в себе женственное («куриное», *цы*), — это образ триграммы «огонь» (*ли* ☲), средняя черта которого (*инь*) заключена между двух мужских, *янных* черт. Это ртуть, скрытая в киновари. *Инь*, обнимающее *ян*, — образ триграммы «вода» (*кань* ☵), с противоположным расположением черт; серебро, скрытое в свинце. Их согласие-гармония обусловливает создание «великого снадобья» (*да яо*), в результате трансформаций которого тотальность *инь*, т. е. животные души *по* проникается «одухотворенностью» (*лин*), а разумные души *хунь* достигают «совершенной мудрости» (*шэн*), вследствие чего и сформировывается «бессмертное дитя» (*сянь цзы*), будущее бессмертное тело адепта. Именно «таинственный дух» (*мяо шэнь*) этого золотого киноварного эликсира *дань* делает адепта истинным, «совершенным» (*чжэнь*) человеком. Он также преображает природу человека, как преображается змея, становясь драконом после приема эликсира бессмертия, или курица, ставшая фениксом. При этом природа человека не меняется субстанционально, а лишь осуществляется, ибо как в змее скрыт дракон, а в курице — феникс, так же и каждый человек потенциально является бессмертным святым, тело которого состоит из чистейшей пневмы *ян*, а обитель которого — «прежденебесные чистоты» (*сянь цин*): «Небо Великой чистоты» (*тай цин*), «Небо Высшей чистоты» (*шан цин*) и «Небо Нефритовой чистоты» (*юй цин*).

妙神

先清
太清
玉清



[89(9)]

Небо и Земля бывают
в положении «упадок» и «расцвет»,
Утру и вечеру хорошо известны
«начальная трудность» и «недоразвитость».
Они подобны спицам,
соединенным в колесе,
или водам, стремящимся
к единому предку;
Высшая тайна в том, как извлекать,
пополнять, двигать и применять.
Если ты обрел Одно, то познал мириады дел;
Зачем же тогда различать
юг и север, запад и восток.
Умали, и тогда вновь умаление,
но к прежним заслугам относись осторожно;
К гармонизации драгоценности
нельзя легкомысленно относиться.

«Упадок» и «расцвет» — две гексаграммы «И цзина». Первая из них (*пи*) указывает на максимальную дезинтеграцию пневм *инь* и *ян*, поскольку триграмма *кунь* по своей природе стремится вниз, а триграмма *цянь* — вверх, что приводит к их полной разъединенности. Напротив, гексаграмма «расцвет» (*тай*) символизирует противоположное состояние *инь—ян*, Земли и Неба, указывая на их максимальное единение. «Начальная трудность» (*чжунь*) и «недоразвитость» (*мэн*) — третья и четвертая гексаграммы «И цзина», символизирующие промежуточные состояния пневмы.

Если упадок и расцвет соотносятся с пиковыми состояниями *инь* и *ян*, зимой и летом, полночью и полуднем и т. д., то гексаграммы «начальная трудность» и «недоразвитость» символизируют их промежуточные состояния (утро и вечер, весна и осень и т. д.). В контексте данного стиха эти гексаграммы символизируют всю полноту трансформаций *инь* и *ян* в процессе внутреннеалхимических пневменных метаморфоз, выступая своего рода осью колеса алхимических трансмутаций, стрежнем пути киновари. Полная интеграция пневм как раз и описывается здесь Чжан Бо-дуанем как слияние воедино четырех вышеупомянутых триграмм, подобно рекам, сливающимся в море. И это слияние, в свою очередь, достигается благодаря извлечению, пополнению, движению и применению свинца и ртути.

Под Одним здесь имеется в виду «золотая киноварь» (*цзинь дань*), микрокосмический и алхимический аналог космологического «Великого Предела» (*тай цзи*), недифференцированной пневмы. Данная строка представляет собой видоизмененную цитату из «Книги Желтого двора» («Хуан тин цзин»), гласящую: «Если ты можешь блюсти Одно, то все мириады дел исчерпаны». Вариант — 18-я глава «Баопу-цзы» Гэ Хуна: «Для знающего Одно нет ни одной непознанной вещи, а для не знающего Одно нет ни одной познанной им вещи». Создание золотого киноварного эликсира как будущего бессмертного тела делает сразу же излишним дальнейшее использование огня и какие бы то ни было операции с состояниями пневм, пятью первостихиями, здесь ассоциируемыми со сторонами света. Следующая строка содержит намек на чжан 48 «Дао дэ цзина»: «Обучающийся день ото дня возрастает, следующий Дао день ото дня умаляется. Умали и вновь умали, так и достиг-

нешь недеяния. Недеяние — и нет ничего не содеянного». Когда эликсир создан, применять огонь (дыхательные упражнения) больше не нужно, не нужны и движения пневм по кругам каналов *ду мо* и *жэнь мо*. Все это должно быть умалено для вскармливания драгоценности жизненности — золото-киноварного эликсира.



[90(10)]

Зима в разгаре,
но появляется сила *ян*
в гексаграмме «возвращение»,
Три декады прошли,
одна сильная черта прибавилась.
В месячном цикле «возвращение»
наступает утром первого дня,
Далее можно видеть,
как кончается срок «неба»
и появляются знаки,
предвестники «встречи».
И даже день разделен на зиму и лето;
В полночь в «возвращении» рождается сила *ян*.
В полдень приходит время «встречи»,
и одна слабая черта означает рождение *инь*;
Человек, выплавляющий снадобье,
также знать должен утро и ночь.

Согласно традиционной китайской календарной символике, периоду, приходящемуся на время зимнего солнцестояния, соответствует гексаграмма «возвращение» (*фу*), одна сильная черта которой символизирует зарождение *ян* в пучинах *инь*, что приравнивается к увеличению светового дня. Далее каждые три декады (*сюнь*), т. е. через каждый месяц, в гексаграмме будет прибавляться одна сильная (*ян*) черта и к шестому месяцу (период кульминации лета, расцвет *ян*) все *иньные* черты будут заменены на *янные*, после чего начнется (с периода летнего солнцестояния) противоположный процесс замены сильных черт на слабые, знаменуя возрастание *инь*. Гексаграмма «пересечение» поэтому противоположна гексаграмме «возвращение»: это пять сильных черт и одна слабая — *инь*, знаменующая начало возрастания отрицательной пневмы и убывания света. В десятом месяце лунного календаря будет полностью господствовать *инь*, что выражается гексаграммой «земля» (*кунь*), в отличие от противоположной ей летней гексаграммы «небо» (*цянь*). После этого вновь следует «возвращение», и цикл повторяется. Этим же языком может быть описан природный процесс (цикл) в течение месяца (по фазам возрастания и убывания луны) и в течение дня (утро, день, вечер, ночь).


«возвращение»


«земля»


«небо»

Таким образом, нумерологическая символика «И цзина» оказывается универсальным средством описания циклических процессов, связанных с чередованием энергетических фаз. Поэтому данная модель и данный язык описания могут быть использованы и для описания микрокосмических процессов, гомоморфных макрокосмическим. Адепт внутренней алхимии, понимая общие принципы циклического процесса, получает знание о чередовании энергетических фаз в ходе циркуляции пневмы по каналам тела и о нормах сообразования микро- и макрокосмических фаз. Далее он использует полученное знание для правильного выполнения делания внутренней алхимии.



[91(11)]

Если человек не может распознать
пять стихий и четыре образа,
То как ему узнать киноварную ртуть
и свинцовое серебро?
Ему и слышать не приходилось
о плавке эликсира
и времени горенья огня,
Но сразу поднимают они крик
о том, как в мудром уединении живут.
Не устыдив свои мысли в истине,
они совершают ошибку;
К тому же смеют они наставлять,
на дорогу ошибок толкая людей.
Своими заблуждениями они
других всегда проводят там,
где брода нет, —
Так как же можно этот обман долго терпеть?

Самое главное для правильного выполнения внутреннеалхимической процедуры — понимание пневменной природы субстанций, которыми она оперирует, и сведение их к фазам чередования *иньных* и *янных* модусов единой пневмы, т. е. к пяти первоэлементам. Языком же описания этих процессов являются символы «И цзина», «четыре образа» (*сы сян*), здесь заменяющие выражение *ба гуа* (восемь триграмм). Без этого нельзя ни понять истинной природы ртути и свинца в практике *нэй дань*, ни использовать их. Тем не менее большинство адептов внутренней алхимии остаются профанами, кичащимися своей отшельнической жизнью (Чжан Бо-дуань вновь подчеркивает свое отрицательное отношение к установке на отшельничество как необходимое условие реализации цели и противопоставляет ему идеал правильного знания, правильного метода и правильного применения этого метода). Такие профаны, возлагая на себя миссию учителя, совершают тяжкий грех, не только обманываясь сами, но и вводя в заблуждение других людей, что, согласно автору «Глав о прозрении истины», недопустимо.



[92(12)]

Следует упражняться
в Дэ-благе более восьми сотен раз,
Следует тайно действовать,
пока не накопишь трех тысяч заслуг.
Нужно уравновесить,
уравнять вещи и «я»,
родственность и вражду,
Тогда свершится единение
с истоком бессмертных святых.
Когти тигра, рог носорога,
острый клинок тогда вреда не принесут,
Трудно будет внезапно огню
дом твой пламенем объять.
Драгоценный амулет снизойдет к тебе,
дабы тебя на Небо возвести,
Спокойно ты сможешь тогда править
запряженной фениксами колесницей.

Первые строки стиха отражают возникшую в позднетанском даосизме (VIII—IX вв.) и закрепившуюся позднее тенденцию к этизации даосского учения и практики. Полностью эта тенденция выявилась в даосской школе *цюань чжэнь цзяо* («Учение совершенной истины») с XII в., однако и ко времени Чжан Бо-дуаня она достаточно созрела.

全真教

Представление о том, что для достижения бессмертия необходимо совершить определенное количество добрых дел, зафиксировано уже в «Баопу-цзы», однако только в позднетанский период это нашло выражение в формальной практике. Конкретно речь идет о так называемых «таблицах заслуг и проступков» (*гун го гэ*), которые представляли собой как бы сведение дебета и кредита совершенных добрых и дурных дел по особой шкале заслуг, разработка которой приписывается знаменитому даосу Люй Дун-биню, считавшемуся позднее основателем как традиции *цюань чжэнь цзяо*, так и «Пути золота и киновари» (*цзинь дань дао*), представленного Чжан Бо-дуанем. 800 и 3000 великих и малых добрых дел — количество поступков, необходимых в качестве предварительного условия для достижения бессмертия (вариант: 800 добрых дел для земного бессмертия и 3000 — для небесного).

功過格

金丹道

Достижение бессмертия предполагает полную гармонию субъекта и объекта, человека и мира, внутреннего и внешнего, *инь* и *ян*. Эта гармония проявляется и в неподвластности адепта каким-либо дурным обстоятельствам. Ставшее же бессмертным тело приобретает качество неуязвимости, как об этом говорилось уже в «Дао дэ цзине», цитата из которого и дана в виде пятой строки стиха (чжан 50). Об этой же неуязвимости и абсолютной защищенности адепта речь идет и в последующих строках.

Таким образом, данный стих посвящен описанию результата алхимической практики, тех благ, которые обретает человек, достигший бессмертия. Ради их достижения Чжан Бо-дуань и призывает адепта сосредоточить разум и напрячь волю. И в этом вновь проявляется отличие даосизма, религии поиска бессмертия и счастья, от буддизма, религии избавления от страданий.

[93(13)]

Пастух и Ткачиха,
чувства свои сливая,
в гармонии с Дао-Путем пребывают;

Черепаха и змея родственны изначально,
следуют Небесной естественности они.

Жаба и ворон встречаются
в день новолуния, соединяясь
в наслаждении своей красотой;

Две пневмы помогают друг другу,
в кружении постоянном находясь.

Все это тайное действие
цянь—«неба» и *кунь*—«земли»,

Кто может проникнуть глубоко
в смысл истинного этого объяснения?

Не смей разделять *инь* и *ян*,
сделать так — совершить проступок;

Как тогда сможешь ты обрести
вечность Небес, необъятность Земли?

Данный стих вновь повторяет мотив, уже многократно встречавшийся в «Главах о прозрении истины»: для обретения бессмертия, понимаемого как перенос на человека-микрокосма бесконечного долголетия (вечности во времени) как атрибута макрокосма-универсума (вечность Неба, необъятность Земли), необходимо прежде всего достичь полного объединения, интеграции сил *инь* и *ян* в рамках тела адепта как в их зрелых (*цянь*, *кунь*), так и незрелых (*ли*, *кань*) формах. Эта идея выражается Чжан Бо-дуанем через использование парных, бинарных символов: 1) Пастух и Ткачиха; 2) черепаха и змея; 3) ворон и жаба. Пастух и Ткачиха — сказочные персонажи, влюбленные земной юноша и небесная дева, разлученные матерью Ткачихи, стремившейся разрушить неравный брак. Разделенные Млечным Путем, Пастух и Ткачиха превратились в две звездочки, встречающиеся только раз в год — в праздничный день 7-го числа 7-го месяца.

Здесь Пастух и Ткачиха — символы *ян—инь*, и их ежегодное свидание — знак единения пневмы *ян* и *инь* и восстановление их прежденебесности, единства с Дао. Черепаха и змея — обычный символ севера, т. н. «Сокровенный воин» или «Истинный воин» (*сюань у*, *чжэнь у*), однако в данном случае также символы *инь-ных* и *янных* пневм. Ворон и жаба — символы солнца и луны (так же, как ворон и заяц — см. II часть, стих 17(2)). Здесь символы акцидентальных, функциональных, производных пневм, обозначаемых триграммами «вода» и «огонь» (*кань* и *ли*) в отличие от субстанциальных пневм «небо» и «земля» (*цянь* и *кунь*). Солнцу (ворону) соответствует триграмма *ли* с ее средней слабой чертой, указывающей на присутствие *инь*, скрытой в *ян*, а луне (жабе) — *кань* со средней сильной чертой, указывающей на *ян* внутри *инь*. Жаба — атрибут лунной феи Чан Э (Хэн Э), супруги мифического культурного героя — стрелка Хоу И, укравшей у мужа эликсир бессмертия.

玄武
眞武

По некоторым версиям мифа, Чан Э сама была превращена в трехногую лунную жабу за ее проступок. Полная интеграция *инь* и *ян* дает адепту бессмертие универсума — Неба и Земли.

[94(14)]

Луна над Западной рекой

Эликсир — высшая драгоценность
чувственного тела.
Плавя его, ты совершаешь
бесчисленное число превращений.
Ты сможешь,
над сущностью природной воспаря,
исчерпать учение истинной доктрины,
Постичь тайное действие нерожденности.
Не жди будущей жизни в теле ином,
Сейчас устремись к Дао-Пути,
к духам проникни.
С тех пор как святые Чжунли и Люй
заслугу эту обрели,
Кто после них сумел еще
пройти их далее хотя бы на шаг?

В данном стихе обнаруживается весьма сильное влияние чаньского буддизма, прежде всего проявляющегося в настоятельном призыве Чжан Бо-дуаня к достижению бессмертия (в буддизме — просветления) в этом теле, здесь и теперь, а не в одной из будущих жизней. При этом подчеркивается, что бессмертие — это не только и не столько продление физического существования, но и достижение принципиально иного онтологического статуса («нерожденность», *у шэн*) и психического состояния, аналогичного буддийской нирване.

無生

В различных редакциях данного стиха существуют расхождения текстологического характера, некоторые их которых в еще большей степени подчеркивают влияние буддизма. Так, иногда вместо имен бессмертных Чжунли Цюаня и Люй Дун-биня (Чжунли и Люй) пишется «Драконовая дева» (*лун нюй*), т. е. имеется в виду персонаж «Лотосовой сутры» («Садухарма пундарика сутра»), дева из *нагов* (волшебных змеев), достигшая состояния Будды. В некоторых редакциях дается и малоподходящее к контексту сочетание «дракон и тигр» (*лун ху*).

龍女

龍虎

В фразе: «Сейчас устремись к Дао-Пути, к духам проникни» также имеется разночтение. Вариант: «Сейчас стремись стать Буддой и к духам проникни». При этом следует отметить, что в буддийском контексте выражение «проникновение к духам» (*шэнь тун*) обозначает некоторые формы т. н. сверхзнания, паранормальных способностей (*абхиджня*).

神通

Комментатор Дун Дэ-нин считает данный стих позднейшей интерполяцией, что, однако, представляется маловероятным, поскольку отсутствие данного (как и любого другого) стиха привело бы к разрушению структуры текста, совершенно сознательно созданной Чжан Бо-дуанем.



[95(15)]

Даже если ты прозрел
природу-сущность таковости истинной,
Тебе не отбросить тело греховное,
чтоб в новое тело вступить.
Поэтому надо одновременно
великое снадобье выплавлять;
Тогда тотчас возвысишься
над «не-истекающим»,
станешь совершенным человеком.

Данное стихотворение открывает новый раздел «Глав о прозрении истины», заключительный раздел, представляющий собой пять стихов в жанре семисложных четверостиший — «оборванных строк» (*цзюэ цзюй*), аналогичных стихам II части «Глав о прозрении истины».

Эти стихи символизируют пять первостихий китайской космологии, подробно о которых многократно говорилось выше. В этих стихах более, чем где-либо в «Главах о прозрении истины», с одной стороны, ярко проявляется буддийское влияние на традицию внутренней алхимии, а с другой — ведется скрытая полемика с буддизмом.

Первая фраза данного стиха говорит о прозрении, осознании собственной изначальной природы, которая квалифицируется здесь как «сущностная природа» (*син*) «истинной таковости» (*чжэнь жу*). Истинная таковость (санскр. *бхутататхата*) — буддийский термин, означающий истинную реальность как она есть в действительности, в себе и для себя, вне и помимо восприятия ее рефлектирующим рассудком субъекта. Познание этой реальности — гносеологический идеал буддизма. Чжан Бо-дуань также высоко ценит его, рассматривая как предел «совершенствования природной сущности» (*сю син*), которая, собственно, и является истинной таковостью.

真如

Вместе с тем Чжан Бо-дуань в следующей же строке указывает на недостаточность этого идеала, не дающего одухотворения и преображения телесно-энергетической стороне человеческого существа, не обеспечивающего создания нового бессмертного тела, состоящего из одной «чистой пневмы *ян*» (*чунь ян*). Для достижения этой цели необходимо заниматься энергетической тренировкой «совершенствования жизненности» (*сю мин*), названной здесь «выплавлением великого снадобья» (*сю да яо*). Это дополнит изменение онтологического статуса адепта, вызванного трансформацией его сознания, пробуждением, просветлением, в результате чего адепт не просто достигнет неистекающего, но и возвысится над этим состоянием. «Неистекающее» (*у лоу*) — буддийский термин (санскр. *анасрава*), означающий отсутствие притока аффективности (омраченности) и в данном контексте выступающий синонимом нирваны.

無漏

Даосский адепт, согласно Чжан Бо-дуаню, становится «совершенным (истинным) человеком» (*чжэнь жэнь*), который не только просветлен, но и наделен бессмертной и нерушимой телесностью.

[96(16)]

Тех, кто стремится
вновь стать зародышем
и захватить жилище
или сменить жилище,

В старину называли
последователями четырех плодов.

Если тебе удалось
покорить дракона и укротить тигра,

Истинное золото появится в зале,
и тогда разве настанет время гибели?

人天

Данный стих осуждает уже тех носителей буддийских идей (собственно, народных форм буддизма), которые стремятся лишь к улучшению своей кармы и обретению лучшего следующего рождения в человеческом или ином (например, божественном, *дэва, жэнь тянь*) виде. Об этом говорит первая строка четверостишия.

四果

«Четыре плода» (*сы го*) — четыре достижения, согласно учению хинаяны, Малой колесницы буддизма (*сяо чэн*): 1) «плод вступления в поток» (*сротапанна, сюй то хуань*), т. е. принятие учения Будды и монашеских обетов; 2) «плод возвращающегося один раз» (*сакридагамин, сы то хань*) — т. е. один раз вновь рождающегося в мире желаний; 3) «плод невозвращающегося» (*анагамин, а на хань*), т. е. более не рождающегося в мире желаний и 4) «плод архата» (*а ло хань*) — святого, достигшего нирваны. Чжан Бо-дуань ошибочно утверждает, что все четыре плода хинаяны предполагают повторные рождения, считая конечное освобождение уделом лишь Махаяны («Великая колесница», *да чэн*), хотя это и не соответствует действительному смыслу хинаянистского учения.

小乘
須陀洹
斯陀含
阿那含
阿羅漢
大乘

降龍
伏虎

Этому подходу Чжан Бо-дуань противопоставляет путь внутренней алхимии, благодаря которому происходит «покорение дракона» (*цзян лун*) — т. е. соединение положительных, *янных*, пневм (*ци*) дерева и огня и «укрощение тигра» (*фу ху*) — т. е. соединение отрицательных, *иньных*, пневм (*ци*) металла и воды. Это приводит к наполнению киноварных полей — покоев тела золотом, т. е. «золотым киноварным эликсиром» (*цзинь дань*), ведущим к бессмертию и совершенству.



[97(17)]

Отражение тела, задержка дыхания,
мысль, направленная на духов, — вот способы,
Что трудны для новичка,
для привыкшего же — словно широкий путь.
Даже если в мгновенье одно
можешь сто царств объехать,
Зачем из старого жилья уходить
сменив его на новое жилье?

В этом стихе продолжается скрытая полемика Чжан Бо-дуаня с буддизмом. Вначале он перечисляет различные виды начальной даосской практики, предшествующей собственно внутренней алхимии. Здесь имеются в виду созерцание в магическом зеркале собственного отражения, что ведет, как об этом говорилось еще в «Баопу-цзы» (гл. 18), к способности видеть души *хунь* и *по* и сверхъестественному умению пребывать одновременно в разных местах, умножая свое тело; дыхательные упражнения, связанные с задержкой дыхания; различные медитативные техники, предполагающие сосредоточение на духах микрокосма. Не исключено, что под отражением тела в данном случае имеется в виду созерцание строения (энергетического и духовного) собственного тела-микрокосма, а под «мыслью, направленной на духов», — визуализация или актуализация (создание максимально точного и живого ментального образа) даосских божеств. Эти трудные для начинающего учиться адепта упражнения кажутся простыми и легкими для истинного практика внутренней алхимии. Буддисты, занимаясь медитацией, созерцанием, предполагающими лишь чисто техническую тренировку, без энергетического тренинга и укрепления телесным началои могут, согласно Чжан Бо-дуаню, силой своей *иньной* пневмы (духа *инь*; *инь шэнь*) покидать свое тело (аналог астрального выхода западного оккультизма) и посещать любые места по своему выбору («сто царств» — *вань го*), но не могут обрести истинного бессмертия. Однако все эти сверхъестественные способности, даосские ли, буддийские ли, не могут освободить человека от смерти и повторного рождения, даровав ему бессмертие. Это исключительная прерогатива практики внутренней алхимии.

萬國



[98(18)]

Ученики Шакьямуни наставляют,
как достичь высшей радости;
И эта высшая радость
находится в стороне металла.
Все знаменующие оба пути
чувственные облики
поистине обладают
единой сущностью достоверной;
Если же остается двойственность,
то ложно и равновесие.

淨土

Данный стих провозглашает идею сущностного единства буддизма и даосизма. Буддизм, учение Шакьямуни, пришел с Запада (из Индии) и учит о стране высшего блаженства на Западе («Чистая Земля», *цзин ту*, *Сукхавати*, «рай» Будды Амитабхи). Запад — сторона металла. Тело Будды золотого цвета (золото и металл обозначаются одним и тем же иероглифом *цзинь*), золотым песком покрыта почва и в раю Будды Амитабхи. Но и внутренняя алхимия основывается на операциях с металлами (свинец, ртуть) и сама является «путем золотого киноварного эликсира» (*цзинь дань дао*). Следовательно, важнейшие (для Чжан Бо-дуаня) символы двух учений совпадают, что свидетельствует о тождестве их сущности.

Если же для адепта сохраняется двойственность, различающая или тем более противопоставляющая эти два пути, то он далек от истинного знания.



[99(19)]

Обыватели часто болтают теперь
о единении с высшим Дао-Путем,
Но следует с прилежностью достойной
вникать в тонкие истины эти.
Кто целыми днями ищет его,
принцип взаимообращенности постигая,
Для того пыль и песок
всей обширной земли исчезнут,
драгоценностями став.

顛到

神火

精水

Это завершающее стихотворение «Глав о прозрении истины» возвращает нас к одному из ведущих методологических принципов внутренней алхимии — принципу взаимообращаемости, «переворота» (*дянь дао*), заключающемуся в трансформации грубого послеНебесного в тонкое прежденебесное, в восстановлении истинного бессмертного миропорядка и собственной истинной природы через изменение на противоположную направленности всех процессов всех уровней микрокосма. На языке внутренней алхимии это обычно описывается как опускание «духовного огня» (*шэнь хо*) в нижнее киноварное поле и подъем «сперматической воды» (*цзин шуй*) в мозг. Эта трансформация восстанавливает истинную бессмертную природу человека и его прежденебесный статус и как бы пресуществляет мирскую пыль и грязь в сакральные драгоценности истинного бытия. Именно это есть путь единения с Дао-Путем, а не то, о чем многословно говорят профаны.



Чжан Бо-дуань

Главы о прозрении истины



Послесловие

Человек рождается и обретает тело по причине чувственного влечения его родителей. Если есть тело, то есть и беды, если бы не было тела, то откуда могли бы появиться беды?![1] Если вы хотите избавиться от бед, то нет лучшего способа, чем воплотить в себе высший Дао-Путь. Если вы хотите воплотить в себе высший Дао-Путь, то нет лучшего способа, чем просветленно познать изначальное сознание[2]. Ведь сознание — это тело-субстанция Дао-Пути, а Дао-Путь — функция сознания. Люди мо-

[1] Слегка измененная цитата из чжана 13 «Дао дэ цзина». Для понимания этого высказывания следует учесть, что слово *шэнь* по-китайски означает не только «тело», но и «я», «личность», «самость». 身

[2] «Изначальное сознание» (*бэнь синь*) — буддийский термин, обозначающий изначально просветленное сознание как природу Будды, одновременно являющееся и истинной природой любого живого существа. 本心

гут обозревать свое сознание и созерцать свою природу, и если они делают так, то достигают полного выявления этой целостной и сияющей субстанции, и ее деятельная функция свободно обнаруживается. Тогда поистине свершается подвиг освобождения и мгновенно достигается другой берег существования.

Если бы не это сияние ясного зерцала сознания, не тот всеохватывающий свет божественной жемчужины, то разве можно было бы мгновенно отринуть все признаки[3] и достичь состояния, не загрязненного мирской пылью, состояния абсолютно свободного истока сознания, утвержденного в нерожденном! Субстанция этого лучезарного сознания есть та почва, на которой произрастает Дао-Путь. Тело не может обременить ее изначальную суть, объекты[4] не могут омрачить ее истинность, и если это так, то «ножам и мечам некуда клинок всадить, тигру и носорогу некуда клыки и рог вонзить»[5], страшному пожару и великому потопу некому повредить. Достигнете познания подобной ясному зерцалу природы человеческого сознания, которое все освещает, но ничего не поглощает, следует своей природе и отражает сущее, пребывает в гармонии со всем, не выделя-

[3] Весь этот пассаж насыщен буддийскими терминами и образами. Чжан Бо-дуань четко проводит здесь идею буддизма школы *чань* (*дзэн*): «Смотри в свою природу и станешь Буддой (*цзянь син чэн фо*)». «Другой берег» (*би ань*) — нирвана. Образ истинного изначального сознания как ясного зеркала также восходит к чаньскому буддизму. «Признаки» («свойства» — *сян*, санскр. *лакшана*) — сущностные свойства «дхарм» (*фа*), элементов, составляющих эмпирическую личность и сферу ее опыта.

[4] «Объекты» (*цзин*, санскр. *вишая*) — внешние вещи как чувственные объекты (но не вещи, взятые обособленно от сознания, которому и в котором они являются).

[5] Слегка измененная цитата из «Дао дэ цзина», чжан 50.

見性成佛
彼岸相
法境

ясь как запевала; поэтому хотя оно и превосходит все сущее, но ничему не причиняет вреда. Поэтому и называют его Наивысшим и Наидействительнейшим Сокровенным Дао-Путем.

Изначально Дао-Путь безыменен, и совершенные мудрецы лишь делая над собой усилие именуют его. Изначально о Дао-Пути в его основе нельзя говорить, и совершенные мудрецы лишь делая над собой усилие говорят о нем.

Поэтому называть его и говорить о нем — пустое дело и напрасная трата времени, не ведущая к познанию его субстанции и возвращению к его истинности. Таким образом, совершенные мудрецы утвердили учение и установили слова, дабы прояснить свой Дао-Путь, поскольку Дао-Путь проясняется благодаря словам, а слова благодаря Дао-Пути в свою очередь ведут к забвению их[6].

Поскольку это Дао-Путь по сути своей предельно сокровенно, предельно тонко и мирские люди полностью пребывают в неведении относительно его истинной природы, держатся за свое телесное существование, ненавидя смерть и радуясь жизни, они не могут до конца пробудиться и познать его.

Хуан-ди и Лао-цзы, печалясь о такой алчной привязанности людей, наставили их на путь искусства совершенствования жизненного начала, дабы, следуя

[6] Ср. «Чжуан-цзы»: «Человек, познавший истину, забывает о словах. Где бы мне найти человека, забывшего о словах, чтобы с ним поговорить». Ср. также «Гуань Инь-цзы»: «О Дао-Пути нельзя сказать словами, но то, без чего не были бы возможны слова, и есть Дао-Путь».

своим же собственным желаниям, они постепенно, шаг за шагом шли к исправлению, поскольку главное в совершенствовании жизненного начала заключается в золоте и киновари, главное в золоте и киновари — это божественная вода и цветочный пруд[7]. Поэтому «Книга о Дао-Пути и Благой Силе-Дэ», «Книга единения сокрытого»[8] в своих поучениях исходят из того в своем благом воздействии на мир, что люди любят жизнь. Однако их язык темен и принципы утаены; ученые люди хоть наизусть могут читать и декламировать эти тексты, однако смысл их останется ими непонятым, если они не встретят совершенного мужа, который из собственных уст своих преподаст им наставление. Хотя суетящихся и тщащихся постичь это учение сотни, никто из этого множества не может до конца свершить это дело и окончить с успехом этот труд. Короче говоря, ненаучившихся — как у коровы шерсти, а достигших успеха — как у единорога рогов.

Я, Бо-дуань, с тех пор как в год *цзи ю*[9] в Чэнду встретил учителя[10], который передал мне спо-

[7] «Божественная вода» (*шэнь шуй*) и «цветочный пруд» (*хуа чи*) — термины внутренней алхимии. Первый из них означает исходящую из сердца влагу (речь идет об энергии *ци*), поднимающуюся по психическому каналу в полость рта и, согласно распространенному мнению, овеществляющуюся в виде слюны. Второй термин означает энергетическую субстанцию почек, накапливающуюся под нижним киноварным полем. Ее вещественное выражение — сперма. Во внешней алхимии «цветочный пруд» — это уксусная кислота, винегар.

[8] Имеется в виду «Инь фу цзин» (см. выше, комментарии к тексту «Глав о прозрении истины»).

[9] 1069 г.

[10] Согласно традиции, этим учителем был бессмертный Лю Хай-чань, один из патриархов «Пути золота и киновари», то есть внутренней алхимии, и школы «Совершенной истины» (*цюань чжэнь цзяо*). В действительности Лю Хай-чань (Лю Цао) жил столетием раньше, в X в. (эпоха Пяти династий), в киданьском государстве Ляо.

соб изготовления эликсира, трижды пытался передать это знание другим людям, но они не соответствовали требованиям, и после третьей попытки у меня начались несчастья, и не прошло и двух декад, как в том же году на затылке у меня появилась ужасная язва. Тогда я вспомнил заповедь учителя, которая гласила: «Однажды появится тот, кто вместе с тобой освободится от всех пут, ему и сообщи это знание, другим же нельзя». После этого я решил вычеркнуть свое имя из списка чиновников и, боясь, что тот человек Дао-Пути не будет иметь доверия ко мне, составил «Главы о прозрении истины», где описал начала и концы искусства эликсиров и снадобий. Когда же закончил, то тот ученый сразу же пришел ко мне. Я увидел, что его помыслы серьезны и глубоки, а сердце не терпит привязанности к вещам. Поэтому я избрал его и передал ему знание. Таким образом, получающий знание не может не быть мужем, воля которого велика и нравственная сила достаточна, чтобы поддержать упавшего и помочь тонущему; его щедрость должна быть особенно всеобъемлюща, он должен гуманно высветлять Дао-Путь. Вначале я пережил разные беды, но все еще не понимал их причины и только после третьего раза осознал прошлые ошибки.

Поэтому, хотя и известно, что способы Великого эликсира в высшей степени просты и легки, тем не менее, если глупые и заблудшие людишки получат их и будут их практиковать, превозносясь над миром совершенных мудрецов, воля Неба будет оберегать свои тайны. Поэтому и нельзя легкомысленно

передавать знание тем, кто не подходит для этого. Из-за того что я, Бо-дуань, не чтил слова учителя и раскидывал повсюду тайны мироздания, меня самого и постигли кара и наказание. Духовная сила столь глубокой заповеди Неба быстро являет себя, так разве осмелюсь я побояться раскрыть свою вину! И вот с тех пор я запер свой рот, завязал язык, и пусть меня грозят хоть сварить в котле, хоть обезглавить, я все равно не посмею нарушить молчания.

В этих «Главах о прозрении истины» я воспел Великий киноварный эликсир, снадобья, период применения огня — эти тонкие сути, о которых нельзя не узнать подробно. Серьезный в делах человек, наделенный костью бессмертных, прочитав это сочинение, обретет мудрость и, размышляя, все поймет сам, сможет, вдумываясь, дойти до смысла. Так неужто же необходимо получать недостойные внимания изустные наставления от самого Бо-дуаня?! Все это знание, дарованное Небом, а не нечто измышленное Бо-дуанем. То, что воспевается в этих стихах, — это закон видения истинной природы, то есть то, что выше пробуждения. Так, что касается Дао-Пути недеяния и сознания, пребывающего в состоянии уравненности со всем сущим[11], то хотя я и открыл важнейшее и тайное, тем не менее не совершил никакого проступка и на мне нет вины. Ведь поскольку в цепи причинности кармически обусловленных деяний обыч

[11] «Уравненность со всем сущим» (*ци у*) — термин «Чжуан-цзы» (гл. 2), выражающий идею сущностного единства и равности, взаимосогласованности всех элементов универсума.

ных людей есть и обильное и мелочное, а в корне их природы — острота и тупость, то если им позволить услышать даже один звук правды, их спутанные мысли придут в порядок и они направятся к видению истины. Поэтому Будда Шакьямуни и бодхисаттва Маньджушри, проповедуя сокровища Учения, никогда не отступали от доктрины Единой Колесницы[12], но слышавшие их ученые разъясняли услышанное исходя из меры собственных способностей, и поэтому вполне естественно, что в результате появилось разделение на Три Колесницы[13]. Но если в будущем появится муж, корень природы которого наделен остротой таланта, и этот муж узнает учение этих «Глав...», то он поймет, что Бо-дуань внимал наставлениям Бодхидхармы и Шестого Патриарха[14], провозвестивших тайную суть наивысшей Единой Колесницы. Поэтому, услышав одно слово, можно прозреть суть мириад дхарм[15]. Если же энергия привычки[16] таких людей пока еще избыточна, тогда они

[12] «Единая Колесница» (*и чэн*, санскр. *экаяна*) — высшее из буддийских учений, синтезирующее и превосходящее все прочие; термин восходит к «Лотосовой сутре» («Саддхарма пундарика сутра»). В Китае к Единой Колеснице себя относили школы *тяньтай*, *хуаянь* и *чань*.

[13] Три Колесницы: Колесница *шраваков* (учеников), *пратьека-будд* (будда-для-себя) и *бодхисаттв*. Первые две составляют Хинаяну (Малую Колесницу), последняя — Махаяну (Великую Колесницу).

[14] Имеется в виду знаменитый чаньский патриарх Хуэй-нэн (ум. 713 г.), считавшийся создателем южной школы *чань*, акцентирующей идею «мгновенного пробуждения» (*дунь у*).

[15] То есть суть всех элементов опыта. Здесь: всех вещей мироздания.

[16] «Энергия привычки» (*си ци*, санскр. *васана*) — термин буддийской философии *виджнянавада* (доктрина сознания). Обозначает обусловленную предшествующим опытом предрасположенность сознания к определенным формам проявления и развертывания своего содержания в мир опыта каждой эмпирической личности.

乘台嚴禪 一天華 頓悟 習氣

вновь вернутся к средним и малым воззрениям, но в этом не будет никакой вины Бо-дуаня.

Заново написанное Чжан Бо-дуанем (Пин-шу) послесловие. Год установления девиза правления Юань-фэн под циклическими знаками *у-у*, пятый месяц, день под циклическими знаками *у-инь*[17].

[17] Лето 1078 г.

БИБЛИОГРАФИЯ



Источники на китайском языке*

Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964.

Ван Вэнь-лу. Тай си цзин (Книга о зародышевом дыхании). — Бай цзы цюань шу (Полное собрание сочинений всех философов), т. 8. Ханчжоу, 1984.

Ван Мин. Тай пин цзин хэцзяо (Критическое издание «Книги Великого Равенства»). Пекин, 1960.

Ван Мин. Баопу-цзы нэй пянь цзяоши (Критическое и комментированное издание «Баопу-цзы»). Пекин, 1980.

Ван Чун. Лунь хэн (Весы суждений). — Чжу цзы цзи чэн (Корпус философской классики). Шанхай, 1954, т. 7.

Ван Чун-ян. Чун-ян ли цзяо ши у лунь (Пятнадцать статей, устанавливающих учение Ван Чун-яна). — Дао цзан (Даосский канон). Шанхай, 1925—1926, т. 989, раздел «Чжэн и» («Истинное единство»).

Гао Хэн. Лао-цзы чжэн гу (Правильное разъяснение «Лао-цзы»). Пекин, 1959.

Го Сян. Чжуан-цзы сюй (Предисловие к «Чжуан-цзы»). — Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). Пекин, 1985, т. 1.

Гуань Инь-цзы. — Сы бу бэй яо (Корпус основных сочинений по четырем разделам), т. 152. Шанхай, 1936.

Гэ Хун. Баопу-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 8.

Да дао по и чжи чжи. Инь фу цзин цянь цзе (Правильные указания, разрушающие сомнение относительно Великого Дао. Смиренное разъяснение «Книги единения сокрытого»). Тайбэй, 1965.

Дун юань шэнь чжоу цзин (Книга заклинаний вместилища глубочайшего духа). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 170.

Жао Цзун-и. «Лао-цзы сян эр» чжуцзяо (Комментированное издание «Лао-цзы сян эр»). Сянган, 1956.

* *В библиографию включена не только непосредственно цитируемая, но и другая использованная автором литература.*

Лао-цзы чжу. Дао дэ цзин (Комментарий к «Лао-цзы». Дао-дэ цзин). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Лао-цзюнь бянь хуа у цзи цзин (Книга о беспредельных превращениях Лао-цзюня). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 562.

Лао-цзюнь инь сун цзе цзин (Книга обетов, пропетых Лао-цзюнем). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 562.

Ле-цзы чжу («Ле-цзы» с комментарием). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Ли Дао-чунь. Цзяо вай мин янь (Ясные слова вне учения). — Сюй Тянь-ши. Даоцзя яншэн сюэ гай яо (Сущность даосского учения о питании жизни). Тайбэй, 1971.

Ли цзи (Записи о ритуале). Пекин, 1957.

Лунь юй чжэн и (Истинный смысл «Бесед и суждений»). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 1.

Сыма Цянь. Ши цзи хуэй чжу као чжэн («Записи историка» с собранием комментариев и критическим исследованием; издание и комментарии Такикава Сигэн). Пекин, 1955, тт. 1—10.

Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы чжу (Разъяснение иероглифов простых и сложных с комментарием). Шанхай, 1986.

Сяо Тун. Вэнь сюань (Литературный изборник). Пекин, 1959, т. 1.

Тай шан сань тянь нэй цзе цзин (Книга высочайшего с эзотерическим объяснением трех небес). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 876.

Тото (Токто). Ляо ши (История династии Ляо). — Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, т. 33.

Тото (Токто). Сун ши (История династии Сун). — Су инь бона бэнь нянь эр ши си ши (Уменьшенное издание династийных историй, собранное из различных кислографических досок). Шанхай, 1958.

Фан Сюань-лин. Цзинь шу (История династии Цзинь). — Су инь бона бэнь нянь эр ши сы ши. Шанхай, 1958.

Хань Фэй-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 6.

Хуайнань-цзы. — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 7.

Цзо чжуань. Чунь-цю сань чжуань (Летопись «Цзо чжуань». Три летописных комментария к «Веснам и осеням»). — Сы шу. У цзин (Четверокнижие. Пятикнижие). Шанхай, 1936, т. 3.

Цзун-ми. Юань жэнь лунь (Об истоках человека). — Тайсё синсю дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1968, т. 45.

Чан Цзюй. Хуаян гочжи (Описание области Хуаян). Пекин, 1958.

Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь чжэн и (Правильный смысл «Глав о прозрении истины»). Тайбэй, 1965.

Чжай цзе лу (Кодекс постов и обетов). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 207.

Чжоу ши мин тун цзи (Записи о проникновении в таинственное господина Чжоу). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 152.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 3.

Чжуан-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Чжуан-цзы»). Пекин, 1985, т. 1.

Чжэн и фа вэнь тянь ши цзяо цзе кэ цзин (Книга кодексов обетов учения Небесных наставников в письменах закона традиции истинного единства). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 563.

Чжэн и тянь ши гао Чжао Шэн коу цзюэ (Устное наставление Небесного наставника традиции истинного единства, сообщенное Чжао Шэну). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 1003.

Юнь цзи ци цянь (Семь грамот из облачного хранилища). — Дао цзан. Шанхай, 1925—1926, т. 677—702.

Ян Бо-цзюнь. Ле-цзы цзи ши (Сводный комментарий к «Ле-цзы»). Шанхай, 1958.

Ян Сюн. Фа янь (Речи о законе). — Чжу цзы цзи чэн. Шанхай, 1954, т. 7.

Литература и источники в переводах

На русском языке

Аверинцев С. С., 1977 — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Алексеев В. М., 1966 — Алексеев В. М. Китайская народная картина. М., 1966.

Бежин Л. Е., 1980 — Бежин Л. Е. Се Линъюнь. М., 1980.

Быков Ф. С., 1966 — Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

Быков Ф. С., 1977 — Быков Ф. С. Философская школа «Цзися». — Проблемы Дальнего Востока. 1977, № 2(22).

Васильев В. П., 1888 — Васильев В. П. Даосизм. — Материалы по истории китайской литературы. СПб., 1888.

Васильев Л. С., 1982 — Васильев Л. С. Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Васильев Л. С., 1983 — Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1983.

Волков С. В., 1985 — Волков С. В. Ранняя история буддизма в Корее (сангха и государство). М., 1985.

Воробьев М. В., 1975 — Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в.—1234 г.): Исторический очерк. М., 1975.

Го Мо-жо, 1961 — Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.

Го юй (Речи царств). Перевод с китайского, вступление и примечания В. С. Таскина. М., 1987.

Гончаров С. Н., 1986 — Гончаров С. Н. Зависимое от чжурчжэней государство Ци (1130—1137 гг.). — Восточная Азия и соседние территории в средние века. Сер. История и культура востока Азии. Новосибирск, 1986.

Горохова Г. Э., 1982 — Горохова Г. Э. Универсализм раннего даосизма. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Григорьева Т. П., 1979 — Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.

Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Евсюков В. В., 1985 — Евсюков В. В. Космогония китайского неолита по изображениям на керамике культуры Яншао. — Древние культуры Китая: Палеолит, неолит и эпоха металла. Новосибирск, 1985.

Игнатович А. Н., 1981 — Игнатович А. Н. Образ «шэньсяня» в японской средневековой литературе. — XII научная конференция «Общество и государство в Китае» (далее — НКОГК). М., 1981, ч. 2.

Игнатович А. Н., 1982 — Игнатович А. Н. Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Итс Р. Ф., 1972 — Итс Р. Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.

К проблеме категорий традиционной китайской культуры (Круглый стол) — Народы Азии и Африки. 1983, № 3.

Кабанов А. М., 1985 — Кабанов А. М. Увлечение даосизмом в Японии XVII—XIX вв. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 2.

Кобзев А. И., 1981 — Козев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — XII НКОГК. М., 1981, ч. 1.

Кобзев А. И., 1982, I — Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1982, № 1.

Кобзев А. И., 1982, II — Кобзев А. И. Ван Янмин и даосизм. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Кобзев А. И., 1983, I — Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Кобзев А. И., 1983, II — Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии. — XIV НКОГК. М., 1983, ч. 1.

Кобзев А. И., 1983, III — Кобзев А. И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства. — Народы Азии и Африки. 1983, № 6.

Кобзев А. И., 1985 — Кобзев А. И. Категории дао, дэ, ци в истории китайской философии. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 1.

Кобзев А. И., 1986 — Кобзев А. И. Генерализация в классической китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1986, № 5.

Кобзев А. И., 1987 — Кобзев А. И. Теоретические основы китайской медицины. — Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае: Реферативный сборник. М., 1987.

Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А., 1986 — Кобзев А. И., Морозова Н. В., Торчинов Е. А. Московская «Сокровищница Дао». — Народы Азии и Африки. 1986, № 6.

Кожин П. М., 1980 — Кожин П. М. Проблематика изучения традиционных религий в современном Китае. — Политические традиции в КНР: Информационный бюллетень ИДВ АН СССР. М., 1980, ч. 1.

Кравцова М. Е., 1984 — Кравцова М. Е. Пейзажная лирика — поиск бессмертия? — XV НКОГК. М., 1984, ч. 1.

Кравцова М. Е., 1989 — Кравцова М. Е. Представления о верховной власти и правителе в древнем и средневековом Китае. — XX НКОГК. М., 1989, ч. 1.

Кроль Ю. Л., 1977 — Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма Цяня о «шести школах». — Китай: история, культура и историография. М., 1977.

Кроль Ю. Л., 1985 — Кроль Ю. Л. Спор как явление культуры древнего Китая. — XVI НКОГК. М., 1985, ч. 1.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.

Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н., 1983 — Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1984 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII). М., 1984.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В., 1987 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.

Кычанов Е. И., 1986 — Кычанов Е. И. Основы средневекового китайского права (VII—XIII вв.). М., 1986.

Лейкин С. Ф., 1989 — Лейкин С. Ф. Идеал «Тай пин цзина» («Каноническая книга Великого благоденствия»): Гармония космического и социального. — Литература и культура народов Востока. М., 1989.

Лисевич И. С., 1978 — Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1978.

Лубо-Лесниченко Е. И., 1985 — Лубо-Лесниченко Е. И. Великий шелковый путь. — Вопросы истории. 1985, № 9.

Малявин В. В., 1978 — Малявин В. В. Жуань Цзи. М., 1978.

Малявин В. В., 1981 — Малявин В. В. О религиозном аспекте народной (локальной) культуры в средневековом Китае. — XII НКОГК. М., 1981, ч. 1.

Малявин В. В., 1982 — Малявин В. В. Внефеноменальный ритуал и «тоска одинокого» (к характеристике культуры императорского Китая).— XIII НКОГК. М., 1982, ч. 1.

Малявин В. В., 1983 — Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.

Малявин В. В., 1985, I — Малявин В. В. Новейшие исследования даосизма в Японии. — Народы Азии и Африки. 1985, № 3.

Малявин В. В., 1985, II — Малявин В. В. Чжуан-цзы. М., 1985.

Маракуев А. В., 1946 — Маракуев А. В. Инь-фу-цзин — страничка истории китайской философии. — Ученые записки Томского педагогического института. Томск, 1946, т. 3.

Мартынов А. С., 1972 — Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. — Народы Азии и Африки. 1972, № 5.

Мартынов А. С., 1974 — Мартынов А. С. Сила дэ монарха. — Памятники письменности Востока: Ежегодник. 1971. М., 1974.

Мартынов А. С., 1978 — Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII вв. М., 1978.

Мартынов А. С., 1982, I — Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1036—1101) и Чжу Си (1130—1200). — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

Мартынов А. С., 1982, II — Мартынов А. С. Минская культура и даосские темы Линь Чжао-эня (1517—1598). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Мартынов А. С., 1983, I — Мартынов А. С. Буддийские темы у Су Дунпо (1036—1101). — Проблемы человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Мартынов А. С., 1983, II — Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Островская Е. П., 1987 — Островская Е. П. Стадиально различные исторические типы мышления в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху. — Тезисы Всесоюзной буддологической конференции. М., 1987.

Панченко А. М., 1984 — Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Панченко Д. В., 1984 — Панченко Д. В. Ямбул и Кампанелла (о некоторых механизмах утопического творчества). — Античное наследие и культура Возрождения. М., 1984.

Петров А. А., 1936 — Петров А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии. — Труды Института востоковедения. М.; Л., 1936, т. 3.

Позднеева Л. Д., 1967 — Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. М., 1967.

Померанцева Л. Е., 1970 — Померанцева Л. Е. Историческая биография хуайнаньского князя Лю Аня и ее житийный вариант. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1970.

Померанцева Л. Е., 1979 — Померанцева Л. Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.

Поршнева Е. Б., 1972 — Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» — идеология народного восстания 1796—1804 гг. М., 1972.

Поршнева Е. Б., 1981 — Поршнева Е. Б. Некоторые основные черты милленаристских движений в Китае (к постановке проблемы) — XII НКОГК. М., 1981, ч. 3.

Поршнева Е. Б., 1982 — Поршнева Е. Б. Даосская традиция в народных религиозных движениях. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I—VI вв. М., 1980.

Рабинович В. Л., 1979 — Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

Рассел Б., 1987 — Рассел Б. Мистицизм и логика. — Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.

Решетов А. М., 1985 — Решетов А. М. О времени формирования современного китайского (ханьского) этноса. — Годичная сессия Института этнографии АН СССР: Краткое содержание докладов. Л., 1985.

Рудой В. И., 1985 — Рудой В. И. Проблемы истолкования индийских классических текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса. — Письменные проблемы истории культуры народов Востока: XVII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1983—1985. М., 1985, ч. 1.

Рудой В. И., Островская Е. П., 1987 — Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских религиозно-философских систем. — Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

Стулова Э. С., 1979 — Стулова Э. С. Баоцзюань о Пу-мине. — Памятники письменности Востока, т. 56. М., 1979.

Стулова Э. С., 1984 — Стулова Э. С. Даосская практика достижения бессмертия. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Титаренко М. Л., 1985 — Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

Топоров В. Н., 1967 — Топоров В. Н. К истории связей мифопоэтической и научной традиций: Гераклит. — To Honour Roman Jacobson. The Hague; Paris, 1967.

Топоров В. Н., 1971 — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа». — Труды по знаковым системам. Тарту, 1971, т. 6, вып. 284.

Торчинов Е. А., 1980 — Торчинов Е. А. Трактат Гэ Хуна «Баопу-цзы» как источник для изучения даосизма периода Лючао. — Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980.

Торчинов Е. А., 1981, I — Торчинов Е. А. Об общности методологических принципов китайской и западноевропейской алхимии. — XII ОГК. М., 1981, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1981, II — Торчинов Е. А. Древнекитайский вольнодумец Бао Цзин-янь. — Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981.

Торчинов Е. А., 1982, I — Торчинов Е. А. О связи между даосским учением о бессмертии и философией раннего даосизма. — XIII НКОГК. М., 1982, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1982, II — Торчинов Е. А. Даосизм и китайская культура: проблемы взаимодействия (по материалам зарубежных исследований). — Народы Азии и Африки. 1982, № 2.

Торчинов Е. А., 1982, III — Торчинов Е. А. Основые направления эволюции даосизма в период Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна «Баопу-цзы»). — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

Торчинов Е. А., 1982, IV — Торчинов Е. А. Даосское учение о «женственном». — Народы Азии и Африки. 1982, № 6.

Торчинов Е. А., 1983, I — Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на примере «Глав о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня). — XIV НКОГК. М., 1983, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1983, II — Торчинов Е. А. Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа. — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Торчинов Е. А., 1984 — Торчинов Е. А. Космогония даосизма и гностицизма. — XV НКОГК. М., 1984, ч. 1.

Торчинов Е. А., 1985, I — Торчинов Е. А. Даосская философия в памятниках религиозного даосизма (на материале «Иньфу цзина» и «Глав о прозрении истины Чжан Бо-дуаня»). — Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1985.

Торчинов Е. А., 1985, II — Торчинов Е. А. Происхождение даосизма и периодизация его истории. — Народы Азии и Африки. 1985, № 3.

Торчинов Е. А., 1988, I — Торчинов Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования). — Народы Азии и Африки. 1988, № 2.

Торчинов Е. А., 1988, II — Торчинов Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме («Главы о прозрении истины» Чжан Бо-дуаня). — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Торчинов Е. А., 1993 — Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

Тэрнер В., 1983 — Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Успенский Б. А., 1982 — Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен. — Художественный язык средневековья. М., 1982.

Фишман О. Л., 1984 — Фишман О. Л. О традиционных китайских представлениях в сборниках художественной прозы XVII—XVIII вв. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

Штекли А. Э., 1984 — Штекли А. Э. «Утопия» и античные представления о равенстве. — Античное наследие в эпоху Возрождения. М., 1984.

Штернберг Л. Я., 1936 — Штернберг Л. Я. Эволюция религиозных верований (лекции, читанные в 1925—26 и 26—27 учебном году). — Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.

Щуцкий Ю. К., 1927 — Щуцкий Ю. К. Даос в буддизме. — Восточные записки, т. 1. Л., 1927.

Щуцкий Ю. К., 1960 — Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.

Ян Хиншун, 1984 — Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984.

На китайском и японском языках

Ван Дэ-минь, 1983 — Ван Дэ-минь. Цун цзуго исюэ юй гудай чжэсюэ ды гуаньси кань Чжунго чжэсюэ ши ды тэдянь (Взгляд на особенности истории китайской философии с точки зрения связи между отечественной медициной и древней философией). — Сюэшу юэкань. Шанхай, 1983, № 6.

Ван Мин, 1948 — Ван Мин. Лунь «Тай пин цзин» чао цзя бу чжи вэй (О поддельности раздела «цзя» варианта «Тай пин цзин чао»). — Чжунъян яньцзююань лиши, юйянь яньцзюсо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica). 1948.

Вэнь И-до, 1956 — Вэнь И-до. Шэньсянь као (Исследование учения о бессмертных). — Шэньхуа юй ши (Мифология и поэзия). Пекин, 1956.

Гэ Чжао-гуан, 1987 — Гэ Чжао-гуан. Даоцзяо юй чжунго вэньхуа (Даосизм и китайская культура). Шанхай, 1987.

Ду Вэй-мин, 1986 — Ду Вэй-мин. Вэй Цзинь сюань сюэ чжун ды тиянь сысян. — Шилунь Ван Би «шэн жэнь ти у» гуаньнянь ды чжэсюэ и и (Учение об опыте в философии сюань-сюэ в периоды Вэй и Цзинь. — Философский смысл концепции Ван Би «совершенномудрый воплощает отсутствие»). — Яньюань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Ёсиока Ёситоё, 1955 — Ёсиока Ёситоё. Докё кётэн сирон (Об истории корпуса даосских канонических текстов). Токио, 1955.

Ёсиока Ёситоё, 1959 — Ёсиока Ёситоё. Докё то буккё (Даосизм и буддизм). Токио, 1959, т. 1.

Ёсиока Ёситоё, 1961 — Ёсиока Ёситоё. Тонко хон «Тайхэйкё»-ни цуитэ (О дуньхуанском тексте «Тайпин цзина»). — Тоёбунка кэнкюдзё киё (Записки Института дальневосточной культуры). 1961, т. 22.

Ёсиока Ёситоё, 1964 — Ёсиока Ёситоё. Рикутё докё-но сюмин сисо (Идеи об «избранном народе» в даосизме эпохи «Шести династий»). — Нихон—Тюгоку гаккай хо (Вестник общества по изучению Японии и Китая). 1964, т. 16.

Ёсиока Ёситоё, 1970 — Ёсиока Ёситоё. Эйсэй э-но нэгай: докё (Стремление к вечной жизни: даосизм). — Сикай-но сюкё (Религии мира). Киото, 1970, т. 9.

Коминами Итиро, 1976 — Коминами Итиро. Ги, Син дзидай-но синсэн сисо (Идеи о «святых-бессмертных» в период Вэй и Цзинь). — «Тюгоку-но кагаку то кагакуся (Наука и ученые Китая). Токио, 1976.

Кубо Норитада, 1961 — Кубо Норитада. Косин синко-но кэнкю (Исследование веры в события дня *гэн-шэнь*). Токио, 1961.

Кубо Норитада, 1965 — Кубо Норитада. Тёсэн-но докё (Даосизм в Корее). — Тохогаку (Востоковедные исследования). 1965, т. 29.

Кубо Норитада, 1980 — Кубо Норитада. Докё си (История даосизма). Токио, 1980.

Ли Юй-тао, 1982 — Ли Юй-тао. Син юй шэнь (Тело и дух). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1982, № 1.

Ли Юэ-сэ, 1960 — Ли Юэ-сэ. (Дж. Нидэм). Дао цзя юй дао цзяо (Даосская школа и даосская религия). — Даоцзяо сехуэй кань (Журнал Ассоциации последователей даосизма). Пекин, 1960, т. 2—3.

Лэй Чжэн-чан, 1985 — Лэй Чжэн-чан. Шэхуйэчжуи шици цзунцзяо вэньти чутань (Введение в изучение религиозного вопроса в условиях социализма). — Синьхуа вэнь чжай. 1985, № 9.

Офути Ниндзи, 1941 — Офути Ниндзи. «Тайхэй» кё-но сисо-ни цуитэ (Об идеологии «Тайпин цзина»). — Тоё гакухо (Вестник дальневосточных исследований). 1941, т. 28.

Офути Ниндзи, 1964 — Офути Ниндзи. Докё си-но кэнкю (Исследования по истории даосизма). Окаяма, 1964.

Оянаги Сигэта, 1934 — Оянаги Сигэта. Тоё сисо-но кэнкю (Исследования по идеологии Дальнего Востока). Токио, 1934.

Сюй Ди-шань, 1927 — Сюй Ди-шань. Дао цзя сысян юй даоцзяо. (Даосская идеология и даосская религия). — Яньцзин сюэбао. 1927, № 2.

Сюй Чжун-шу, 1936 — Сюй Чжун-шу. Цзиньвэнь гу цы шиле (Разъяснение молений о долголетии, написанных на металле). — Чжунъян яньцзюань шиши, юйянь яньцзюсо цзикань (Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica). 1936, т. 4.

Тан И-цзе, 1981 — Тан И-цзе. Люэлунь цзаоци даоцзяо гуаньюй шэн, сы, шэнь, син вэньти ды лилунь (Об отношении раннего религиозного даосизма к проблемам жизни, смерти, тела и духа). — Чжэсюэ яньцзю, 1981, № 1.

Тан И-цзе, 1986 — Тан И-цзе. Ван Би юй Го Сян чжэсюэ бицзяо фэньси (Сравнительный анализ философии Ван Би и Го Сяна). — Янь-юань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Тан И-цзе, 1988 — Тан И-цзе. Чжунго чуаньтун вэньхуа чжунды жу, дао, ши (Конфуцианство, даосизм и буддизм в традиционной китайской культуре). Пекин, 1988.

Тан Лань, 1974 — Тан Лань. «Хуан-ди сы цзин» чутань (Предварительный анализ «Хуан-ди сы цзин»). — Вэнь у. 1974, № 10.

Тан Чан-жу, 1954 — Тан Чан-жу. Фан Чан-шэн юй Ба ши цзюй шу ды гуаньси (О связи между Фань Чан-шэном с коренным народом Шу — «ба»). — Лиши яньцзю. 1954, № 4.

Тан Юн-тун, 1935 — Тан Юн-тун. Ду Тайпин цзин шу со цзянь (О том, что я увидел при чтении «Тайпин цзин»). — Госюэ цзюбэнь цуншу цзяньбянь. 1935, т. 1.

Фу Цинь-цзя, 1937 — Фу Цинь-цзя. Чжунго даоцзяо ши (История даосизма в Китае). Шанхай, 1937.

Фукуй Кодзюн, 1952 — Фукуй Кодзюн. Докё-но кисотеки кэнкю (Исследование основ даосизма). Токио, 1952.

Фукунага Мицудзи, 1980 — Фукунага Мицудзи. Кидо то синдо то сэйдо то сэндо (Путь демонов, путь божеств, путь истины и путь совершенных мудрецов). — Сисо (Идеология). 1980, т. 675, № 9.

Хоу Вай-лу, 1957 — Хоу Вай-лу. Чжунго сысян тунши (Общая история идеологии в Китае). Пекин, 1957.

Цин Си-тай, 1981 — Цин Си-тай. Чжунго даоцзяо сысян шиган (Очерк истории даосизма в Китае). Чэнду, 1981, т. 1.

Цин Си-тай, 1981, II — Цин Си-тай. Цун Гэ Хун лунь жу-дао гуаньси кань шэнь-сянь дао цзяо лилунь ды тэдянь хэ-бэньчжи (Взгляд на особенности и сущность теории «пути святых-бессмертных» с точки зрения учения Гэ Хуна об отношении конфуцианства и даосизма). — Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1981, № 1.

Цин Си-тай, 1983 — Цин Си-тай. Даоцзяо вэньхуа синь тань (Новое рассмотрение даосской культуры). Чэнду, 1983.

Цукамото Дзэнрю, 1961 — Цукамото Дзэнрю. Гисё Сэки-Ро си-но кэнкю (Исследование главы «Ши-Лао чжи» из «Вэй шу»). Киото, 1961.

Чжоу Ши-и, Пань Ци-ман, 1981 — Чжоу Ши-и, Пань Ци-ман. «Чжоу и цань тун ци» синь тань (Новое исследование «Чжоу и саньтун ци»). Чанша, 1981.

Чжунго дао цзяо ши ти ган. — Чжунго дао цзяо сехуэй яньцзюши (Проект «Истории даосизма в Китае». Исследовательское бюро «Ассоциации последователей даосизма КНР»). — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1983, № 1.

Чэн У, 1974 — Чэн У. Хань чу Хуан-Лао сысян хэ фацзя лусянь. Ду Чанша Мавандуй саньхао му чуту чжацзи (Идеи школы Хуан-Лао в начале династии Хань и легистская линия. Читая тексты на шелке из третьего захоронения в Чанша-Мавандуй). — Вэнь у. 1974, № 10.

Чэнь Бин, 1988 — Чэнь Бин. Дао цзяо чжи дао (Категория «дао» в даосской религии). — Чжэсюэ яньцзю. 1988, № 1.

Чэнь Го-фу, 1962 — Чэнь Го-фу. Дао цзан юань лю као (Исследование происхождения Дао цзана). Пекин, 1962, т. 1—2.

Чэнь Шоу-ши, 1979 — Чэнь Шоу-ши. Цао Цао юй тянь ши дао (Цао Цао и «Путь Небесных наставников»). — Чжунго ши яньцзю. 1979, № 3.

Чэнь Юань, 1962 — Чэнь Юань. Нань Сун чу Хэбэй синь даоцзяо као (Исследование новых школ даосизма в Хэбэе в начале Южной Сун). Пекин, 1962.

Юй Ин-ши, 1986 — Юй Ин-ши. Чжунго гудай сыхоу шицзегуань ды яньбянь (Изменение взглядов на загробный мир в древнем Китае). — Яньюань лунь сюэцзи. Пекин, 1986.

Юй Ли-тао, 1982 — Юй Ли-тао. «Син» юй «шэнь» («Тело» и «дух»). — Чжунго чжэсюэши яньцзю. 1982, №1.

Янь Бэй-мин, 1982 — Янь Бэй-мин. Лунь фо цзяо чжэсюэ цзай сысян шишанды тяочжань (О месте буддийской философии в истории идеологической борьбы). — Чжэсюэ яньцзю. 1982, № 2.

На западноевропейских языках

Андерсен П., 1980 — Andersen P. The Method of Holding the Three Ones. A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A. D. — Studies on Asian Topics. London, 1980, № 1.

Бенедикт П., 1942 — Benedict P. Thai, Kadai and Indonesian. — American Anthropologist. 1942, vol. 44, № 4.

Берлинг Дж., 1980 — Berling J. The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N.; Y., 1980.

Бингэм У., 1941 — Binham W. The Founding of the T'ang Dinasty. Baltimore, 1941.

Бодде Д., 1942 — Bodde D. The New Identification of Lao Tzu Proposed by Professor Dubs. — Journal of American Oriental Society. 1942, vol. 62, № 1.

Бодде Д., 1944 — Bodde D. Further Remarks on the Identification of Lao Tzu. A Last Reply to Professor Dubs. — Journal of American Oriental Society. 1944, vol. 64, № 1.

Болтц У. Дж., 1982 — Boltz W. G. The Religious Significance of the «Hsiang Erh» Lao-tzu in the Light of the Ma-Wang-Tui Silk Manuscripts. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1982, vol. 45, pt. 1.

Болтц Дж. М., 1987 — Boltz J. M. A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries. — China Research Monograph, vol. 32. Berkley, Calif., 1987.

Ван Гулик Р., 1961 — Van Gulik R. Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961.

Вигер Л., 1911 — Wieger L. Le Taoisme. Hien-hien, 1911, vol. 1.

Вигер Л., 1927 — Wieger L. A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927.

Вильгельм Р., 1923 — Wilhelm R. The Secret of the Golden Flower with Preface by C. G. Jung. London, 1923.

Грэм Э. С., 1960 — Graham A. C. The Book of Lieh-Tzu. London, 1960.

Грэм Э. С., 1961 — Graham A. C. The Date and Composition of Liehtzyy. — Asia Major. 1961, vol. 8, № 2.

Грэм Э. С., 1979 — Graham A. C. How much of «Chuang-tzy» did Chuang-tzy Write? — Journal of the American Academy of Religion. Thematic Issue. 1979, vol. 47.

Дабс Х. Х., 1942 — Dubs H. H. The Interpretation of Lao Dz. A Reply to Professor Bodde. — Journal of American Oriental Society. 1942, vol. 62, № 4.

Дэвис Т. Л., Чжао Юнь-цун, 1939 — Davis T. L., Chao Yun-ts'ung. Chang Po-tuan of T'ien-T'ai, his Wu chen P'ien. Essay of the Understanding of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences. Boston, 1939, vol. 73, № 5.

Жерне Ж., 1956 — Gernet J. Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V-e au X-e siècle. Saigon, 1956.

Жирардо Н. Ж., 1972 — Girardot N. J. Part of the Way: Four Studies on Taoism (Essay Review) — History of Religions. 1972, № 3.

Жирардо Н. Ж., 1976 — Girardot N. J. The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion. — History of Religions. Vol. 15, 1976, № 4.

Жирардо Н. Ж., 1978 — Girardot N. J. Chaotic Order and Benevolent «Disorder» in the «Chuang-tzu». — Philosophy E and West. 1978, vol. 28, № 3.

Жирардо Н. Ж., 1983, I — Girardot N. J. «Let's get Physical», t Way of Liturgical Taoism. — History of Religions. 1983, vol. 23, № 2.

Жирардо Н. Ж., 1983, II — Girardot N. J. Myth and Meaning i Early Taosim: the Theme of Chaos (hun-tun). Berkley, 198

Зайдель А. К., 1969 — Seidel A. K. La divinisation de Lao tseu dans taoisme des Han. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1969, vol. 71.

Зайдель А. К., 1969—1970 — Seidel A. K. The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism. Lao-tzu and Li Hung. — History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

Зайдель А. К., 1970 — Siedel A. K. A Taoist Immortal of the Ming Dinasty: Chang San-feng. — Self and Society in Ming Thought. N. Y. & London, 1970.

Зайдель А. К., 1979 — Seidel A. K. Le Fils du Ciel et le Maître Céleste: Note à propos des «Registres». — Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo, 1979, № 24.

Идзуцу Тосихико, 1967 — Izutsu Toshihiko. A Comparative Study of the Key Philosophical Consepts in Sufism and Taoism. — Ibn'Arabi and Lao-tsu and Chuang-tzu, vol. 2. — Studies in Humanities and Social Relations. Tokyo, 1967, vol. 10.

Идзуцу Тосихико, 1976 — Izutsu Toshihiko. Mythopoteic «Ego» in Shamanism and Taoism. — Sophia Perennis. The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy. 1976, vol. 2, № 2.

Исикава Такаси, 1984 — Ishikawa Takashi. The Mysteries of the Ancient Japanese Religions. — The East. 1984, vol. 20, № 6.

Йонас Х., 1958 — Jonas H. The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

Йонас Х., 1967 — Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon — Typological and Historical. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Кальтенмарк М., 1948 — Kaltenmark M. Le Dompteur des flots. — Hah-hiue (Peking). 1948, vol. 3.

Кальтенмарк М., 1960 — Kaltenmark M. Ling-pao: Note sur un terme de taoism religieux. — Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Paris, 1960, t. 2.

Кальтенмарк М., 1979 — Kaltenmark M. The Ideology of the T'aip'ing ching. — Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.

Кандель Б., 1980 — Kandel B. A Visit to the China Taoist Association. — Society for the Study of Chinese Religious Bulletin. 1980, № 8.

Карлгрен Б., 1946 — Karlgren B. Legends and Cults in Ancient China. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 1946, № 18.

Кимура Эйити, 1974 — Kimura Eiichi. Taoism and Chinese Thought. — Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture). 1974, vol. 27.

Киркланд Дж. Р., 1984 — Kirkland J. R. Chang Kao-Noteworthy T'ang Taoist? — T'an Studies. 1984, № 2.

Киркланд Дж. Р., 1986 — Kirkland J. R. — The Last Taoist Grand Master of the T'ang Imperial Court: Li Han-kuang and T'ang Hsuantsung. — T'ang Studies. 1986, № 4.

Китли Д. Н., 1978 — Keightley D. N. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Конзе Э., 1967 — Conze E. Buddhism and Gnosis. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Крил Г. Дж., 1929 — Creel H. G. Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese World-view. London, 1929.

Крил Г. Дж., 1937 — Creel H. G. The Birth of China. N. Y., 1937.

Крил Г. Дж., 1970 — Creel H. G. What is Taoism? and other Studies in Chinese Cultural History. Chicago, 1970.

Кролл П. В., 1986 — Kroll P. W. Spreading Open the Barrier of Heaven. — Asiatische Studien (Etudes Asiatiques). 1986, vol. 40, № 1.

Кубо Норитада, 1968 — Kubo Noritada. Prolegomena on the Study of the Controversies between Buddhists and Taoists in the Yuan Period. — Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library). Tokyo, 1968, № 26.

Кубо Норитада, 1974 — Kubo Noritada. Taoist Beliefs in Okinawa — With Special Emphasis on the Kitchen God Belief. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Легг Дж., 1881 — Legg J. The Religions of China. N. Y., 1881.

Лёве М., 1979 — Loewe M. Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality. London, 1979.

Линк А. Э., 1969/1970 — Link A. E. The Taoist Antecedents of Taoan's Prajna Ontology. — History of Religions. vol. 9, 1969/1970, № 2—3.

Лэй У., 1976 — Lai W. W. Towards a Periodization of the Taoist Religion. — History of Religions. 1976, vol. 16, № 1.

Лю Цунь-янь, 1970 — Liu Ts'un-yan. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought. — Self and Society in Ming Thought. N. Y.; London, 1970.

Масахару Одзаки, 1981 — Masaharu Ozaki. The Taoist Priesthood: from Tsai-chia to Ch'u-chia. — Religion and the Family in East Asia. — Senri Ethnological Studies. Osaka, 1981, № II.

Масперо А., 1937 — Maspero H. Le Procédés de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne. — Journal Asiatique. 1937, vol. 228.

Масперо А., 1950 — Maspero H. Le taoisme. — Mélanges Posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine. Paris, 1950.

Масперо А., 1971 — Maspero H. Le taoisme et les religions chinoises. Paris, 1971.

Мэджор Дж. С., 1978 — Major J. S. Research Priorities in the Study of Ch'u Religion. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Мэтер Р. Б., 1969—1970 — Mather R. B. The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties. — History of Religions. 1969—1970, vol. 9, № 2—3.

Мэтер Р. Б., 1979 — Mather R. B. K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 423—451. — Facets of Taoism. New Haven and London, 1979.

Мендельсон Э. М., 1967 — Mendelson E. M. Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Миякава Хисаюки, 1974 — Miyakawa Hisayuku. Legate Kao P'ien and Taoist Magician Lu Yung-chih in the Time of Huang Ch'ao's Rebellion. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Миякава Хисаюки, 1979 — Miyakawa Hisayuku. Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Мураками Ёсими, 1974 — Murakami Yoshimi. Affirmation of Desire in Taoism. — Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. 1974, vol. 27.

Нидэм Дж., 1954—1983 — Needham J. Science and Civilization in China, vol 1—5. Cambridge, 1954—1983.

Нго Ван Суэт, 1976 — Ngo Van Xuet. Divination, magie et politique dans la Chine Ancienne. — Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Chinoises. Sciences Religeues. Paris, 1976, vol. 78.

Никкила П., 1982 — Nikkila P. Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1: The Terms in Shu Ching and Shih Ching. — Studia Orientalia. Ed. by the Finnish Oriental Society. Helsinki, 1982, vol. 53.

Офути Ниндзи, 1979 — Ofuchi Ninji. The Formation of the Taoist Canon. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Пелльо П., 1912 — Pelliot P. Autour d'une traduction sanskrite du Tao to-king. — T'oung Pao. 1912.

Пелльо П., Вигер Л., 1912 — Pelliot P. Wieger L. Le taoisme (review). — Journal Asiatique. 1912.

Покора Т., 1961 — Pokora T. On the Origin of Notions T'ai-P'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy. — Archiv Orientální. 1961, vol. 29.

Поре-Масперо Э., 1952—1969 — Porée-Maspero E. Etude sur les rites agraires des Cambodiens. Vol. 1—3, Paris, 1952, 1964, 1969.

Райт А. Ф., 1969/1970 — Wright A. F. Historian's Reflections on the Taoist Tradition. — History of Religions. 1969/1970, vol. 31. Leiden, 1988.

Робине И., 1979, I — Robinet I. Meditation taoiste. Paris, 1979.

Робине И., 1979, II — Robinet I. Metamorphosis and Deliverance from the Corps in Taoism. — History of Religions. 1979, vol. 19, № 1.

Руегг Д. С., 1963 — Ruegg D. S. The jo nan pas: a School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha'sel gyi me lon. — Journal of American Oriental Society. 1963, № 1, vol. 83.

Сасаги Арай, 1967 — Sasagi Arai. Zur Definition der Gnosis in Rupsicht auf die Frage nach ihren Urspung. — El Origini dello Gnosticismo. Leiden, 1967.

Сивин Н., 1968 — Sivin N. Chinese Alchemy: Preliminary Studies. — Harvard Monographs in tne History of Science. № 1, Cambridge, Mass., 1968.

Сивин Н., 1978 — Sivin N. On the Word «Taoist» as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China. — History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Скиппер К. М., 1965 — Schipper K. M. L'Empereur Wou des Han dans la légende taoiste. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1965, vol. 58.

Скиппер К. М., 1974 — Schipper K. M. The Written Memorial in Taoist Ceremonies. — Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.

Скиппер К. М., 1975, I — Schipper K. M. Concordance du Taotsang. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1975, vol. 102.

Скиппер К. М., 1975, II — Schipper K. M. Le Fen-teng. Rituel taoiste. — Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient. Paris, 1975, vol. 103.

Скиппер К. М., 1978 — Schipper K. M. The Taoist Body. History of Religions. 1978, vol. 17, № 3—4.

Скиппер К. М., 1982 — Schipper K. M. Le corps taoiste. Corps physique — corps sociale. Paris, 1982.

Скиппер К. М., 1985 — Schipper K. M. Vernacular and Classical Ritual in Taoism. — Journal of Asian Studies. 1985, № 1, vol. 45.

Стейн Р. А., 1963 — Stein R. A. Remarques sur les mouvements du taoism politico-religueux du 11-e siècle ap. J. C. — T'oung Pao, vol. 50, 1963, № 1.

Стейн Р. А., 1979 — Stein R. A. Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Стрикман М. Э., 1977 — Strickmann M. A. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy. — T'oung Pao. 1977, vol. 63, № 1.

Стрикман М. Э., 1978, I — Strickmann M. A. The Longest Taoist Scripture. — History of Religions. 1978. Vol. 17, № 3—4.

Стрикман М. Э., 1978, II — Strickmann M. A. Taoist Confirmation of Liang Wu Ti's Suppression of Taoism. — Journal of American Oriental Society. 1978, vol. 98, № 4.

Стрикман М. Э., 1979 — Strickmann M. A. On the Alchemy of T'ao Hung-ching. — Facets of Taoism. New Haven & London, 1979.

Стрикман М. Э., 1980 — Strickmann M. History. Anthropology and Chinese Religion. — Harvard Journal of Oriental Studies. 1980, vol. 40, pt. I.

Стрикман М. Э., 1981 — Strickmann M. Le taoisme du Mao-Chan: chronique d'une révélation. Paris, 1981.

Тиль Й., 1969 — Thiel J. Schmanismus im alten China. — Sinologica. 1969, vol. 10.

[*Тимьеничка А. Т.*], *1984* — Phenomenology of Life in a Dialogue between Chinese and Occidental Philosphy. Ed. by A. T. Tymieniecka. Dordrecht; Boston; Lancaster, 1984.

Уэйли А., 1955 — Waley A. The Heavenly Horses of Ferghana: a New View. — History Today. 1955, vol. 5, № 2.

Уэлч Х. Х., 1957 — Welch H. H. The Parting of Way: Lao tsu and Taoist Movement. Boston, 1957.

Уэлч Х. Х., 1969/1970 — Welch H. H. The Bellagio Conference on Taoist Studies. — History of Religions. 1969/1970, vol. 9, № 2—3.

Уэйр Дж. Р., 1966 — Ware J. R. Alchemy, Medicine and Religion in China of 320 A. D. Cambridge, Mass., 1966.

Фелльоза Ж., 1969 — Felliozat J. Taoisme et Yoga. — Journal Asiatique. 1969, t. 157.

Хендришке Б., 1984 — Hendriscke B. Chinese Research into Daoism after the Cultural Revolution. — Asiatische Studien (Etudes Asiatiques). 1984, vol. 38, № 1.

Хоу Цзин-лан, 1975 — Hou Ching-lang. Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise. Paris, 1975.

Хэ Дин-жуй, 1971 — Ho Ting-jui. A Comparative Study of Myths and Legends of Formosian Aborigenes. Taipei, 1971.

Чжэн Чжун-ин, 1983 — Cheng Chung-ying. Metaphisics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of Huang-ti ssu ching in Relations to Lao-tzu and Han Fei and an Analitical Study of Interrelationship of Tao, Fa, Hsing, Ming and Li. — Journal of Chinese Philosophy. Honolulu, 1983, vol. 10, № 3.

Чжэнь Э. М., 1974 — Chen E. M. Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy. — History of Religions. 1974, vol. 14, № 1.

Ши В., 1956 — Shih W. Some Chinese Rebel Ideologies. — T'oung Pao. 1956, vol. 44.

Шэфер Э. Х., 1985 — Schafer E. H. The Princess Realised in Jade. — T'ang Studies. 1985, № 3.

Эберхард В., 1968 — Eberhard W. The Local Cultures of South and East China. Leiden, 1968.

Эйкхорн В., 1954 — Eichhorn W. Description of Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions. — Mitteilungen des Institut für Orientforschung. 1954, Bd. 2, № 1.

Элиаде М., 1958 — Eliade M. Yoga: Immortality and Freedom. N. Y., 1958.

Элиаде М., 1970 — Eliade M. Alchemy and Science in China. — History of Religions. 1970, vol. 10, № 2.

Элиаде М., 1974 — Eliade M. Shamanism. Archaique Techniques of Extasy. — Bollingen Series, vol. 76. Princeton, 1974.

Юй Ин-ши, 1964 — Yu Yung-shih. Life and Immortality in the Mind of Han China. — Harward Journal of Asiatic Studies. 1964—1965, vol. 25.

Ян Цин-кунь, 1957 — Yang C. K. The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion. — Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.

Ян Лянь-шэн, 1957 — Yang Lien-sheng. The Concept of «Pao» as a Basic for Social Relations in China. — Chines Thought and Institutions. Chicago, 1957.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Е. А. Торчинов. Религиозная доктрина даосизма: учение о бессмертии и путях его обретения **7**

Чжан Бо-дуань
ГЛАВЫ О ПРОЗРЕНИИ ИСТИНЫ

Перевод и комментарии *Е. А. Торчинова*

Предисловие **54**

Часть первая **69**

Часть вторая **122**

Часть третья **265**

Послесловие **309**

БИБЛИОГРАФИЯ **317**

серия
"Памятники культуры Востока"
Выпуск I

Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины
(У чжэнь пянь)

Предисловие, перевод с китайского
и комментарии *Е. А. Торчинова*

Литературно-художественное издание

ISBN 5-85803-010-6

Технический редактор — *С. Н. Сухачев*
Корректор — *И. П. Сологуб*
Набор — *Н. Н. Некрасова, Г. А. Кочугурова*
Выпускающий редактор — *Д. А. Ильин*

Макет подготовлен
Центром "Петербургское Востоковедение"
Художественное решение — *И. А. Алимов*

ЛР № 061800
Издательство
Центр "Петербургское Востоковедение"
199161, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ *Для корреспонденции:*
195256, Санкт-Петербург, а/я 125

Подписано в печать 5.01.1994.
Формат 60x90 1/16.
Гарнитуры основного текста —
"Академическая" и "Лазурского".
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 21,75 п. л.
Тираж 20 000 экз. Заказ № 361

Отпечатано во 2-й типографии Воениздата
191065, г. Санкт-Петербург, Д-65,
Дворцовая пл., 10

Качество печати соответствует диапозитивам,
представленным заказчиком



СЕВЕРНЫЙ ТОРГОВЫЙ БАНК

филиал «АВТОВО»

БАНК РАБОТАЕТ С КЛИЕНТАМИ И ДЛЯ КЛИЕНТОВ

Банк:

привлекает вклады и предоставляет кредиты;
открывает и ведет счета клиентов,
проводит все виды расчетов;
выпускает, покупает, продает,
хранит ценные бумаги.
финансирует инвестиционные проекты;
выступает спонсором культурных программ;

жить не только сегодняшним днем

Филиал «Автово» Северного Торгового Банка:

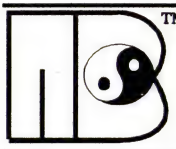
198152, г. Санкт-Петербург, ул. Краснопутиловская, 5-А
(метро «Автово» или «Кировский завод»)



Телефон: (812) 184-64-14
Факс: (812) 183-47-66
Телекс: 121644 STB SU

Свой расчетный счет открывайте в Автово!

престиж и надежность



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение" — независимая неправительственная организация, созданная в феврале 1993 года для поддержки востоковедной науки в России (с акцентом на ее петербургскую школу).

Петербургская школе русского востоковедения славится, прежде всего, введением в научный оборот значительного числа новых источников, богатой переводческой деятельностью, тщательностью текстологического анализа, а также точностью и богатством комментария.

Главное направление деятельности Центра "Петербургское Востоковедение" — научное книгоиздание по востоковедной тематике. Начиная с 1993 года, Центр издает три периодических издания:

альманах **"Петербургское востоковедение"**,
журнал **"Кунсткамера. Этнографические тетради"**,
ежегодник **"Страны и народы Востока"**,

а также книжные серии:

"Памятники культуры Востока",
"Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия",
"Ориенталия",
"Современная проза Востока"

199161, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции: 195256, Россия, Санкт-Петербург, а/я 125
☎ Тел.: (812) 218 43 77, факс.: (812) 183 53 81
E-mail: alimov@petvost.spb.su

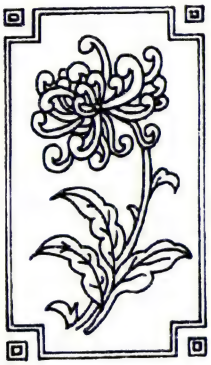
Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает в свет книгу

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

"Дневник эфемерной жизни" ("Кагэро никки")

В эпоху Хэйан (IX—XII вв.) лучшие произведения японской литературы были написаны женщинами. Они писали стихи, эссе, повести и даже романы. Отсюда, наверное, необыкновенный лирический характер японской средневековой прозы, особенно проявившийся в жанре, по традиции именуемом японцами дневниками (*никки*). Это — "заметки обо всем, что прошло перед глазами и взволновало сердце".



Один из первых дневников такого рода был написан знатной японской дамой, известной под именем Дочь Томоясу, или же Мать Митицуна, по имени ее единственного сына, так любовно описанного в дневнике. Произведение Дочери Томоясу охватывает двадцать один год (954—974). Это понятные и сегодняшнему читателю горестные и радостные заметки женщины, посвященные своей жизни, мужу и сыну — "Дневник эфемерной жизни". ...Было в жизни все, и все унеслось, как дым. Прошла жизнь, будто "сон одной ночи". Унеслась, как капля росы с кончика листа в ожидании жаркого солнца...

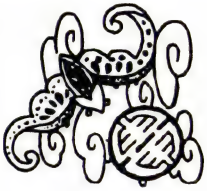
Настоящее издание включает в себя первый полный перевод "Дневника эфемерной жизни", японского памятника X века.

Предисловие, перевод и комментарий выполнены
В. Н. Гореглядом

199161, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции: 195256, Санкт-Петербург, а/я 125
☎ Тел.: (812) 311 62 83, факс.: (812) 183 53 81
E-mail: alimov@petvost.spb.su

Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает в свет книгу



Гань Бао
"Записки о поисках духов"
("Соу шэнь цзи")

Книга Гань Бао (VI в.) "Записки о поисках духов" — один из древнейших и известнейших памятников китайской словесности, повествующих о том, "о чем не говорил Конфуций" — то есть о разнообразнейшей нечисти: об удивительных существах, о животных и растениях-оборотнях, о зловредных бесах, о душах умерших, о чудесных предметах и находках, которые не всегда приносят счастье тем, кому выпадет встретиться с ними.

Обитатели потустороннего мира проникают в мир людей охотно, особенно часто — души умерших, обеспокоенные состоянием дел дома (или состоянием своего захоронения). Иных влечет в мир людей любовь, не осуществившаяся при жизни. Иных влекут таланты живых, иные появляются с грозным предупреждением, иные просто пугают.

Сам Гань Бао в предисловии к своему сочинению написал: "Буду счастлив, если грядущие добродетельные мужи, выписав отсюда самое существенное, найдут, чем развлечь ум и занять взор, и не отнесутся ко мне с презрением".

Настоящее издание включает в себя первый полный русский перевод сборника Гань Бао "Записки о поисках духов", предваряемый обстоятельной вступительной статьей и снабженный подробным комментарием и указателями.

干寶搜神記

Предисловие, перевод, комментарии и указатели выполнены
Л. Н Меньшиковым

199161, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
✉ Для корреспонденции: 195256, Санкт-Петербрг, а/я 125
☎ Тел.: (812) 311 62 83, факс.: (812) 183 53 81
E-mail: alimov@petvost.spb.su

Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

Журнал
"Кунсткамера. Этнографические тетради"

Соредакторы: М. Альбедиль, М. Родионов, И. Алимов, С. Сухачев
Выпускающий редактор: Д. Ильин **ISSN 0869-8384**
Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3, МАЭ РАН

"Кунсткамера. Этнографические тетради" — новый журнал российских страноведов и этнографов; это — этнография, как она видится с берегов Невы. Журнал является совместным изданием Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук и Центра "Петербургское Востоковедение", выходит три раза в год.

Журнал содержит исследовательские статьи, посвященные быту и обычаям народов мира, а также — материалы, описывающие коллекции крупнейших музеев Санкт-Петербурга, особенно самой Кунсткамеры. За 280 лет существования музея сложились превосходные коллекции, представляющие культуру стран Азии, Африки, Австралии, Индонезии, Океании — практически всех народов мира. Собрание уникальных предметов, которое по широте и разносторонности можно уподобить Эрмитажу, заметно уступает своему знаменитому собрату в изученности и популярности. Публикация коллекций Кунсткамеры поможет лучше представить старейший музей России.

Журнал призван также сделать культуру других народов доступнее и понятнее, что особенно важно в настоящее время. Первый номер вышел весной 1993 года (СПб., 1993, 232 с., ч/б. и цв. илл.).

Среди опубликованных в первом номере материалов:

Б. Н. Путилов. Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах современников; *Т. А. Бернштам.* Добрый молодец и река Смородина; *Ю. Ю. Карпов.* Оборотничество на Кавказе; *И. М. Стеблин-Каменский.* Первое путешествие И. И. Зарубина на Памир летом 1914 г.; библиография работ по истории Кунсткамеры, формированию и научному описанию ее коллекций; библиография работ Ю. В. Кнорозова к его семидесятилетию и др.

Во **второй-третий** (сдвоенный) выпуск журнала среди прочих вошли материалы: *Н. А. Бутинов.* Нация и этнос: Папуа Новая Гвинея; *А. С. Мыльников.* Этноним "славяне" в ученой мысли XVI-XVII вв.; *М. Н. Серебрякова.* Вера в сглаз и обереги у турок; *Е. А. Торчинов.* Буддийская школа тхиен; *К. С. Яхонтов.* Сводный очерк российских материалов по языку и культуре сибо; *А. П. Терентьев-Катанский.* Восточные элементы в иллюстрациях к третьему путешествию Гулливера; архивные материалы: *Г. Г. Манизер.* Необразильцы и *Л. А. Мерварт.* Сказания о Паттини-деве; материалы к столетию со дня рождения *П. Г. Богатырева*, к девяностолетию со дня рождения *Д. А. Ольдерогге*; библиография по истории русского костюма (*А. Э. Жабрева*) и др.

В серии



Санкт-Петербургская научная серия

в 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
выпустит в свет книги:

Двенадцать царств. Факсимиле, пер. с тангутского, исследование, комментарий и указатели *К. Ю. Солонина*

Пехлевийское Шах-наме. Введение, перевод со среднеперсидского, комментарии, указатели *О. М. Чунаковой.*

Ас-Сули. Китаб ал-Аврак. Критический текст, перевод с арабского, комментарий, указатели, исследование *А. Б. Халидова*

и другие.

По вопросам приобретения и распространения книг
просьба обращаться по адресу:
195256, Россия, Санкт-Петербург, а/я 125

В серии

ORIENTALIA

в 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
выпустит в свет книги

В. Г. Эрман. Калидаса. Изд. 2-е, доп.

В качестве приложения к исследованию впервые публикуется перевод поэмы Калидасы "Род Рагху".

М. Е. Кравцова. Поэзия древнего Китая: опыт культурологического анализа.

В монографии рассматриваются проблемы происхождения и начальной стадии китайской поэзии на материале двух основополагающих памятников: антологии "Ши цзин" и свода "Чуские строфы". В качестве приложения дана антология переводов древней и средневековой китайской поэзии.

А. М. Куликова. Востоковедение в российских законодательных актах.

Монография представляет собой документированный обзор истории востоковедных исследований и учреждений в России с конца XVII до 1917 г.

А. Н. Ланьков. Политическая борьба в Китае XVI—XVIII вв.

Период с 60-х гг. XVI в. и до 30-х гг. XVIII в. — время борьбы "партий" — предмет увлекательного исследования молодого петербургского ученого.

и другие.

По вопросам приобретения и распространения книг
просьба обращаться по адресу:
195256, Россия, Санкт-Петербург, а/я 125

В 1994 году
Центр "Петербургское Востоковедение"
выпустит в свет книги:

Труды Российско-Йеменской комплексной экспедиции. Вып. 2

А. В. Давыдова. Иволгинский археологический комплекс.
Том 1: Иволгинский могильник.

П. А. Грязневич. Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры. Вып. II, часть 1.

По вопросам приобретения и распространения книг
просьба обращаться по адресу:
195256, Россия, Санкт-Петербург, а/я 125

10000

Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины